

روايات فلسفیہ

urdukutabkhanapk.blogspot

علی عباس جلالی پوی

فوج

فہرست

پیش لفظ	1
مادت پسندی	2
مثالیت پسندی	3
نو فلامنونیت	4
تجربیت اور متعلقہ تحریکیں	5
ارادت	6
ارتقائیت	7
جدلی مادت پسندی	8
موجوںت پسندی	9

”کسی شخص پر

اس سے بڑی اور کوئی مصیبت

نازل نہیں ہو سکتی

کہ وہ عقل و خرد کی مخالفت کرنے لگے“

(مکالمات افلامون)

پیش لفظ

روايات فلسفہ ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ فلسفے کے مطالب کو عام فہم پرائے میں پیش کیا جائے تاکہ ان سے وہ حضرات بھی متّبع ہو سکیں جنہیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں مل سکا۔ راقم نے اس کام کو سهل جانا تھا لیکن قلم ہاتھ میں لیتے ہی اسے محسوس ہونے لگا کہ فلسفے کو ملیس زبان میں لکھنا خاصاً کٹھن ہے۔ اپنی اس مشکل پر غور کرتے ہوئے راقم کو ایک حکایت یاد آگئی۔ آدھیڑ عمر کے ایک یہودی ربائی نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا۔ اس کی پہلی سال خورده بیوی بھی موجود تھی۔ جب وہ نوجوان بیوی کے پاس جاتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سفید بال نوچنا شروع کر دیتی تاکہ وہ جوان دکھائی دے اور جب وہ پہلی بیوی کے پاس بیٹھتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سیاہ بال نوچنا شروع کرتی تاکہ وہ بُذھا دکھائی دے۔ راقم کو بھی کچھ اسی قسم کا اندیشہ لاحق ہے جو قارئین روایات فلسفہ کو آسان کتاب سمجھ کر پڑھیں گے ممکن ہے انہیں پہ شکایت ہو کہ بعض مقامات بدستور مشکل ہیں اور فلاسفہ کہیں گے کہ راقم نے فلسفے کو عامیانہ بنا دیا ہے کہ ان حضرات کے خیال میں وہ فلسفہ ہی کیا جو سلیس زبان میں لکھا جائے اور ان کے علاوہ کسی اور کی سمجھے میں بھی آسکے۔ ہیگل نے کہا تھا ”میرا فلسفہ میرا صرف ایک بی شاگرد روزن کرانز سمجھا ہے اور وہ بھی غلط سمجھا ہے“۔ فلسفے کے مطالعے سے انسانی ذہن کی فکری قوتیں ییدار ہو جاتی ہیں اور وہ ان سوالات پر غور کرنے لگتا ہے جو صبح تاریخ سے انسان کو پریشان کر

کائنات کی سیلو کو اسلام کی دلستگیری، یہ لذت اور خواہ و دعیٰ کوئی
کیا کائنات میتوڑے گی اسی ایسا کوئی نہیں کہا جائے گا۔

کہ اس کائنات کو اسلام کی دلستگیری، یہ لذت اور خواہ و دعیٰ کوئی
نہیں کہا جائے گا۔ مگر موجوداً
کیا کائنات بین کرنے ذی شعور آنے اور
طاری و ماری بھیت سید نویں ایں کرنے ذی شعور آنے اور
شخاٹ کیا ہے؟ ایضاً لذت اور خواہ و دعیٰ کوئی
کائنات اول میں موجود ہے، کبھی کہا جائے گا۔ عقیل کا ۹ حلہ
خط صحیح ہے اسی طبقہ ہے
زمان کی حرکت و گردش درلای ہے یا
اجرام بینی اور کام و ملازمتی ہے گردش دوپنی کیا کائنات سالم ایضاً بین اور بین کا
ہی کی کائنات کا امر بیان نہیں ہے ویران ہے اور ایسا تجھ بالتوں پر ہے اگر
ذین فرماندو کیا جزو احمدیہ وال رہی کی ذین نادیت کی بندداوار ہے ما مادے کی
ہے تو یہ پور پر بعد اخراج ہے ما مادے ایضاً تو یہ پر ہے اگر بیرون
الحمد بیرون ہے ما مادے ہے ایضاً اخراج ہے ایضاً تو ہے جست داخل ۷
قدر و امیریاں بیرون کیا فرق
اگر بیرون ہے ما مادے ہے تو امن کی اور ریوشن کی
اگر خارج ہے تو اس کے بیرونیوں کے علم و اخبار میں کہا گرفت
ذین رہیں علاق ہے جو شعلے
دیون کیا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ
ادھر شعلہ پیون گکر رہ کیا جائے دیون کا مسلم کے ساتھ ہے تکمیل اور جو عشق ہے
روت اگر قیمع کھوئی الود عالیہ ایضاً موتیں مہاریں ایضاً حرم میں داخل ہوئی ہے اور
روح خارج ہے جسم میں داخل ہے کیونکہ اول خارجہ کی وجہ کسی اور علم
ایک کو پہنچنے کا حق ہے۔
ضیغیر کیا اسی ہے؟ کیا بخیز و شر کا مبد
ناحیل کے امورات کی تجدید ایسا کیا ہے وہ نیجیوں کی تجدید ایسا ہے بیرون وہی ہے یا
خود خود کی بیرون اسلام کی دلستگیری ہے یا حاصل کے اثرات ای پہنچوں

حسن کیا ہے؟ حسن موضوع میں ہوتا ہے یا معروض میں؟

فرد اجتماع کے لئے ہے یا اجتماع فرد کے لئے ہے؟

کیا انسان کے تمام اعمال کا محرك حصول لذات کی خواہش ہے یا

کیا وہ بلند تر نصب العینوں کی کشش بھی محسوس کرتا ہے؟

مسرت کیا ہے؟ مسرت کا سر چشمہ انسان کے اپنے بطنوں ہی میں

ہے یا وہ دوسروں کو مسرت پہنچا کر امن سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے؟

اخلاقی قدریں کیا ہیں؟ کیا اخلاق مذہب کی ایک فرع ہے یا ایک

مستقل شعبہ علم و عمل ہے -

صداقت کیا ہے؟

یہ ہیں وہ مسائل جن کے تمیز یہ اور تحلیل میں نوع انسان کے بعض

بہترین دماغوں کا زور صرف ہوا ہے -

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ بعض لوگ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اپنے اعمال و عقاید کے محاسبے سے گریز کرتے ہیں۔ وہ اپنے ذہن کے تمام درجیے، روزن اور دروازے اس مضبوطی سے بند کر لیتے ہیں کہ تازہ ہوا کے جھونکے اس میں بار نہیں ہا سکتے اور در دیوار کے ساتھ سر پٹک کر رہ جاتے ہیں۔ روایات فلسفہ اس توقع کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے کہ چند ایک روزن اور درجیے کھل جائیں گے اور چند ایک تازہ ہوا کے جھونکے بند کوٹھڑوں میں بار ہا سکیں گے۔ نئے نئے خیالات آدمی کے دل و دماغ میں بلچل پیدا کرتے ہیں۔ نئے نئے خیالات کا نفوذ شدید ذہنی کرب کا باعث بھی ہوتا ہے لیکن دیانت اور جرأت سے کام لے کر ایسے نئے خیالات کو قبول کر لیا جائے جن کی صداقت آشکار ہو جکی ہے تو یہ کرب مسرت میں بدل جاتا ہے اور اس سے بڑی مسرت کا کم از کم راقم کو کوئی تجربہ نہیں ہے -

مادیت پسندی

ہمارے زمانے کے ایک جرمن نلسن ایوکن نے کہا ہے کہ مادیت پسندی ای اصطلاح تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے رابرت بوئل نے ۱۶۴۳ء میں وضع کی تھی لیکن مادیت پسندی کا انداز نظر اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود فلسفہ کہ فلسفے کا آغاز ہی مادیت پسندی سے ہوا تھا چنانچہ ابتدائی دور کے آئونی فلاسفہ کو ہیولائی کہا گیا ہے جس کا لغوی معنی مادیت پسند ہی کا ہے۔

آئونا ایشیانے کوچک میں بحیرہ روم کے ساحل پر ایک شہری ریاست تھی جس کے شہریوں کو بابل اور مصر کے اہل علم سے ربط ضبط کے موقع ملتے رہتے تھے اُس زمانے میں مصر اور بابل سے علم و حکمت کے چشمے پھوٹتے تھے اور یونان کے طلبہ اپنی علمی پیام بھیانے کے لیے ان مالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں ان مالک کے تہذین صدیوں کے عروج کے بعد رو بہ تنزل ہو رہے تھے لیکن آن کے ہروہتوں اور چاربیوں نے انہی معبدوں میں علم و فن کی شمع روشن کر رکھتی تھی۔ بابل کے صابین اندهیری راتوں کو مندروں کے مناروں پر یہی کر سیاروں کی گردش کا مشاہدہ کیا کرتے کیونکہ وہ انہیں انہی دیوتا سمجھتے تھے اور انہی آپ کو آن کے احوال سے باخبر رکھنا چاہتے تھے۔ ان مشاہدات سے انہوں نے عام پیش کے اصول مرتب کیے۔ آن کی پیشیت آخر تک مذہب کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی اور آمن پر سحر و طسم کے دیبیز پردازے پڑے رہے۔ بہرحال وہ سورج گرہن اور چاند گرہن کی صحیح پیش گوئیاں کرنے پر قادر تھے۔ ان پیش گوئیوں کا سب سے اہم مصرف آن کے ہاں یہ تھا کہ عوام کو خوف زدہ کر کے آن کے ذہن و قلب پر انہا تسلط برقرار رکھا جائے۔ وہ جب اس قسم کی پیش گوئی کرنے تو اس کا مفہوم یہ لیا جاتا تھا کہ آفتاب دیوتا یا چاند دیوتا کو تاریک کے عفریت نکھنے والے ہیں اور جب تک پروپت بعل مددوخ یا عشتار دیوی کی مناجات میں منتر نہیں پڑھیں گے دنیا سورج اور چاند کی روشنی سے معروف ہو جائے گی۔ اس طرح انہوں نے سائنس کو انہی غرض برآری کا وسیلہ بنایا رکھا تھا۔ تحقیقی علوم پر ہروہتوں کا یہ اجرا صدیوں تک برقرار رہا اور عوام آن سے بہرہ یاب نہ ہو سکے۔ غالباً تاریخ تہذین کا سب

(۱) - Materialist

(۲) - Hylicist (لفظ ہیولی یونانی الاصل ہے)

انقلاب افریق و قعده پہ ہے کہ شہر آنونا کے ایک شہری طالیں (۶۲۳ - ۶۵۰) نے اس آنی اجارا داری کو توڑا۔ سائنس معبدوں اور ہمکلوں کی چار دیواری سے نکل کر عوام کے مدرسوں تک پہنچی اور اس ہر مذہب قدیم اور جادو کے اوہاں خرافات کے جو بردے ہڑے ہوئے تھے دیکھتے دیکھتے آئے گئے۔ طالیں ہالمدوں سے لیش باب ہوا تھا۔ اُس سوچ گھر کی صحیح پیش کوئی کی اور انہی طلبہ کو بہت کے اصول سکھائے۔ بیرون ڈوٹس کہتا ہے کہ طالیں جسے فلسفے اور سائنس کا ہانی کہا جاتا ہے فنیق الاصمل ایشیائی تھا اور آس کا شار عہد قدیم کے سات مانے ہوئے دانشمندوں میں ہوتا تھا۔ ایشیائیوں کی بدقدستی سے ایرانیوں نے ایشیائی کوچک بڑ تاخت و تاراج کا آغاز کیا تو آنونا کے شہری خوف زدہ ہو کر یونان کے شہروں میں ہناہ گزیں ہوئے اور انہی ساتھ فلسفے اور سائنس کے اصولوں کو بھی لیتھے گئے۔ آن کی تدریس سے جس فلسفے نے جنم لیا بعد میں آسے ”یونانی فلسفہ“ کا نام دیا کیا۔ بہر کیف جب سائنس مذہب اور جادو کے تعریف سے آزاد ہوئی اور لوگوں نے مسائل نظرت پر آزادانہ غور و فکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ جب کائنات کو بعل مردوخ یا آمن رع نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے معرض وجود میں آگئی اور اس کی اصل کیا ہے؟ طالیں نے اس سوال کا جواب علم الاصنام کے فسانہ ہائے تکوین و تخلیق سے قطع نظر کر کے طبیعی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ طالیں کا ایہ ”آبی فلسفہ“ اس لیے اہم نہیں ہے کہ پانی کو کائنات کی اصل قرار دے کر طالیں نے کوئی بڑا علمی کارنامہ انجام دیا تھا بلکہ اس لیے عہد آفرین سمجھا جاتا ہے کہ آس نے تاریخ عالم میں پہلی مرتبہ تکوین عالم کی خالص تحقیقی و علمی توجیہ کی۔ طالیں کی بیرونی میں دوسرے اپل علم نے بھی تکوین عالم کے طبیعی اسباب کی جستجو کی۔ ریاست ملیش کے ایک شہری اناکسی مینیلر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ بد ایک لامحدود زندہ شیئے ہے۔ ابتداء میں حرکت کے باعث اس کے نکٹے نکٹے ہو گئے اور کائنات کے مظاہر عالم وجود میں آئے۔ اناکسی مینیلر کو ڈاروں کا پیش رو کہا جاتا ہے کیونکہ آس نے ماحول سے موافقت اور بقاۓ اصلاح کے ابتدائی تصورات پیش کیے تھے۔ وہ کہتا ہے:

”ذی حیات مخلوق تم آلود عنصر سے پیدا ہوئی جب کہ آفات نے آئے بھاپ بننا کر آڑا دیا تھا۔ ابتداء میں انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح تھا یعنی پچھلی کی صورت میں۔ ابتدائی حیوانات تکی سے پیدا ہوئے۔ ان کی جلد خاردار تھی۔ بعد میں زیادہ خشک جگہوں پر جا پہنچی۔“

اناکسی مینیلر انسان کے حیوان سے ارتقاء پنیر ہونے کی ایک دلیل یہ دیتا ہے کہ انسان کا بعض دوسرے حیوانات کی طرح پیدا ہوتے ہی اپنی خوراک تلاش نہیں کر سکتا اور آس کا دودھ پتی کا عرصہ زیادہ طویل ہوتا ہے۔ اگر وہ شروع ہی سے ایسا ہوتا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
تو کبھی زندہ نہ رہ سکتا۔ اس لیے وہ حیوان ہی کی ترقی یا تنه صورت ہے۔ انا کسی مینٹر کی بہ اوپریت بھی ہے کہ سب سے پہلے آس نے فلاسفہ ثر میں لکھا تھا۔ ایک اور مفکر انا کسی منیس نے طالیس اور انا کسی مینٹر سے اتفاق کیا کہ کائنات کا اصل اصول مادی ہے لیکن آس نے کہا کہ یہ اصول اول ہوا ہے اور زمین ہوا کی طشتی لہ تیر رہی ہے۔

اہنگانی دور کے فلاسفہ میں بیریقلیس (۵۳۵ - ۴۲۵ ق - م) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ آس نے دعویٰ کیا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ کہتا ہے : ”یہ عالم ہر ایک کے لیے ایک جیسا ہے۔ اسے کسی دیوتا یا انسان نہ نہیں بنایا۔ یہ پیشہ سے ہے اور ابدی آتش کی صورت میں پیشہ رہے گا۔ اس کے بعض حصے روشن ہوتے رہتے ہیں اور بعض مجھتے رہتے ہیں۔

بیریقلیس نے ازلی وابدی آتش کو جسمی وہ بعض اوقات سانس کہہ کر پکارتا ہے روح کا جوہر قرار دبا ہے۔ آس کے خیال میں روح آتش اور آب سے مرکب ہے۔ آتش ارفع ہے اور آب اسفل ہے۔ وہ عقل اور حواس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف عقل سے تکریں عالم کے قانون معلوم کیجئے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک آفاق ذین جس سے مراد وہ آتش ہی لینا ہے تمام کائنات ہر متصرف ہے۔ بیریقلیس مسلسل تغیر کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کی ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہے بیریقلیس کے اقوال بھی اس کی دانشمندی پر دلالت کرتے ہیں۔

”تم ایک ہی دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ نیا پانی آتا رہتا ہے“ :

”ہر روز ایک نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔“
”ہم ہیں اور نہیں ہیں۔“

الیاطی فلاسفہ زینو اور پارمی نائیڈیس جن کا ذکر تفصیل سے مثالیت کے ضمن میں آئے گا کہتے تھے کہ صرف وجود حقیقی ہے اور وہ ثابت ہے۔ تغیر و تبدل محض نگاہ کا فریب ہے۔ بیریقلیس یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ تغیر و تبدل حقیقی ہے وجود و ثبات فریب نظر ہے۔ ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہو رہی ہے۔ آس کا ایک اور معکر کہ آراء نظریہ یہ تھا کہ ہر شے اپنے بطون میں اپنی صدر کھی ہے۔ اضداد کی پیکار اور آوبیش میں حر کت اور زندگی کا راز مخفی ہے۔ یہ پیکار نہ ہو تو عالم میں کسی شے کا وجود نہ ہو۔ اسی بنا پر آس نے جنگ کی تعریف کی ہے اور کہا ہے ”جنگ ہر شے کی خالق ہے اور ہر شے ہر سلط ہے۔“

تغیر و تبدل کو حقیقی سمجھئے اور اضداد کی پیکار کے یہ تصورات ہی۔ گل کے واسطے سے فلاسفہ جدلی مادیت کے اساسی افکار بن چکے ہیں۔ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔ بیریقلیس کا ایک اور اہم عقیدہ یہ تھا کہ واقعات ہی کائنات کے اساسی اصول ہیں اور ہر واقعہ گربزان اور وقتی ہوتا ہے۔ بقول بربنڈنڈ رسی جدید طبیعتیات نے بیریقلیس کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔ بیریقلیس حریت فکر اور آزادی رائے

کا علم نہ دار تھا۔ اس کا قول ہے: "عوام کو اپنے قوانین کی حفاظت کے لیے اتنی ہی تن دہی سے لڑنا چاہیے جتنا کہ شہر پناہ کی حفاظت کے لیے۔"

آس کی نفساً بصریت کا اندازہ اس قول سے ہوتا ہے: "انسان کا کردار ہی آمن کا مقترن ہے۔"

اس فکر انگیز مقولیٰ ہر جتنا غور کیا جائے اس کی صداقت کے اتنے ہی زیادہ عجیب و غریب پہلو منکشf ہوتے ہیں۔ زینوفیس نے جسے الاطی فلسفی کا بانی کہا جاتا ہے دیوتاؤں کے تصور کی تردید کی اور کہا کہ خدا انسان اوصاف سے عاری ہے۔ وہ خدا اور عالم کو ایک ہی سماج ہتا ہے اور کہتا ہے "عالم ہی خدا ہے۔" یہ تصور وحدت وجود کا ہے جسے الاطی فلسفی کا اصل اصول سمجھا جاتا ہے۔

ایمیٹی دکلیس (۳۲۵ - ۴۹۵ ق-م) نے عناصرِ اربعہ کا نظریہ پیش کیا۔ آس نے طالیس، اناکسی مینس، بیریقلیس اور زینوفیس کے نظریات کا استزاج پیش کیا اور کہا کہ عالم آگ، ہوا، مٹی اور بانی سے بنتا ہے۔ وہ مادے کو ازلی وابدی اور غیر مخلوق مانتا ہے۔ عناصرِ اربعہ کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ایمیٹی دکلیس آنہیں "اصول اول" کہتا تھا۔ ایمیٹی دکلیس کا عقیدہ ہے کہ انہی چار عناصر کی ترکیب و انتشار سے اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں اور فنا پنیر ہوئے ہیں۔ آس کے خیال میں محبت اور نفرت یا تو اتفاق و انتشار کے باعث اشیاء میں حرکت پیدا ہوئے ہے۔ وہ قلماء یونان کی طرح زمانے کی گردش کو دو لابی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی اختم ہوگا۔ وہ فیناغورس کی طرح تنازع ارواح کا بھی قائل ہے۔ آس کے خیال میں انساں روحیں چولا بدل بدل کر حیوانات اور درختوں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ آس نے سورج گرہن اور چاند گرہن کی علمی توجیہیں کی اور کہا کہ چاند سورج کی منعکس روشنی سے دسکتا ہے اور سورج گرہن چاند کے درمیان میں حائل ہونے سے لگتا ہے۔

اس عہد کے ایک اور مشہور فلسفی اناکا غورث نے کہا کہ ایک آفاقی ذہن جسے وہ "نوس" کا نام دیتا تھا کائنات میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں یہ "نوس" غیر مادی ہے۔ زیبر اور ارٹیان آس سے اتفاق کرتے ہیں لیکن گروٹ اور برنشت کہتے ہیں کہ یہ "نوس" مادی اور طبیعی قوت ہے۔ آئونی فلاسفہ کی مادیت کی روایت جس کا آغاز طالیس سے ہوا تھا یوں کہیں اور دیما قریطس کے فلسفے میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ ان فلاسفہ نے ایک یا متعدد دیوتاؤں کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ان عقاید نے انسان پر دپشت طاری کر رکھی ہے۔ دیما قریطس ابتدائی دور کے طبیعی فلاسفہ کی طرح عقلیت پسند ہے اور کہتا ہے کہ روح اور عقل ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔ اسی طرح آس نے روح کے وجود اور جہات بعد موت کے تصور سے انکار کیا۔ تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے آس نے کہا کہ کائنات سراسر مادی ہے۔ آس کے خیال میں مادی

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com حقیقتیں دو بیس ایم (عربوں نے امن کا ترجمہ اجزاء لایتھری سے کیا یعنی ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے) اور خلاۓ مکانی۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں کہیں بھی کسی ماورائی ذہن یا عقل کا وجود نہیں ہے۔ تمام فطری مظاہر پر اندر میکانکی قوانین متصرف ہیں۔ دیماقریطس پورا پورا مادیت پسند ہے۔ اس کے خیال میں انسان بھی اسی طرح ایشون سے مرکب ہے جیسے کہ کوئی درخت یا کوئی ستارہ یا کوئی بھی دوسری شے ایشون سے بنی ہے۔ انسان روح بھی ایشون سے مرکب ہے جنہیں انسان سانس کے ساتھ باہر نکالتا اور اندر کھینچتا رہتا ہے۔ جب یہ عمل ختم ہو جاتا ہے تو انسان کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح کے ایم منتشر ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر ایک طبیعی فعل ہے اور کائنات میں کسی قسم کا کوئی مقصد یا غایت نہیں ہے۔ اس میں صرف ایم ہیں جو میکانکی قوانین کے تحت مرکب ہے منتشر ہوتے ہیں۔ لاک کی طرح دیماقریطس کا بھی یہ خیال ہے کہ گرمی، ذائقہ، رنگ وغیرہ کسی شے میں نہیں ہوتے بلکہ خود ہمارے حسی اعضاء کے باعث موجود ہیں۔ اشیاء میں حجم، صلابت اور وزن ہوتا ہے۔

دیماقریطس مذہب کا مخالف تھا اور مسرت کے حصول کو زندگی کا واحد مقصد سمجھتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ مسرت میانہ روی اور تہذیب نفس سے میر آتی ہے۔ وہ جذباتی پیچان اور جوش و خروش کو ناپسند کرتا تھا اور عورت کو بھی اسی لیے حرارت کی نظر سے دیکھتا تھا کہ اس کے جذبات آس کے شعور پر غالب ہوتے ہیں۔ آس کا قول ہے:

”مسرت خارجی اسباب اور ساز و سامان سے حاصل نہیں ہوتی۔ آس کا سرچشمہ خود انسان کے اپنے بطن میں ہے۔“

سیاستیں میں وہ جمہوریت اور مساوات کا قائل تھا۔ کہتا ہے:

”ایک دانشمند اور نیک شخص کے لیے تمام دنیا آس کا مادر وطن ہے۔“

دیماقریطس فلاسفہ یونان کے آس طبقے کا آخری فرد تھا جس نے مدنہ وار عالم کی کنڈ کو سمجھنے کی کوشش کی اور جو رفتہ نخیل اور قوت فکر دونوں سے ہرہ ور تھا اور سہم جوفی اور تجسس کے جذبے سے سرشار تھا۔ یہ فلاسفہ ہر شے میں گھبری دلچسپی لیتے تھے۔ شہابِ ثاقب، سورج گروہن، مجھلیاں، گرد باد۔ مذہب اور اخلاق وغیرہ ہر بکان انہاک سے غور و فکر کرتے تھے۔ زندگی سے متعلق ان کے نظرے نظر رجائی تھا۔ ان کے بعد فلاسفہ یونان تنزل فکر کے شکار ہو گئے۔ سو قھاٹیوں کے ساتھ تشكیک کا دور دورہ بوا پھر سقراط نے اپنی تمام تر جستجو کو انسان اور اخلاقیات تک محدود کر دیا۔ افلاطون نے عالم حواس کو رد کر کے خالص بسط انکار کی اتنی دنیا الگ تعمیر کی۔ ارسٹو نے مقصد اور شیت کو سائنس کا اساسی اصول قرار دے کر علمی تحقیق کو ضرور پہنچایا۔ افلاطون اور ارسٹو بلاشبہ عظیم فلاسفہ تھے تاکن آن کے نظریات کی مقبولیت سے سائنس کی ترقی رک گئی۔ حدیبوں تک فکری جمود کی کیفیت مغرب پر طازی رہی۔ احیاء العلوم کے دور میں ان فلاسفہ کا ذہنی تسلط ٹوٹا۔

اور مغرب میں آس ازادانہ اور ہے ہاک تفکر اور سائنسنگ نقطعہ نظر کا آغاز ہوا جو سو فسطانیوں سے پہلے کے ہوناقی فلاسفہ کا طریقہ انتیاز تھا۔ ہر صورت ماقبل سقراط فلاسفہ مادہت نے جو اصول مرتب کئی تھیں وہ بعد کے مادیت پسندوں نے اپنائے اور آن کی مزید تشرع کی۔

یہ اصول درج ذیل ہیں:

(۱) مادہ وہ ہے جو مکان میں بھیلا ہوا ہے۔

(۲) مادہ ازلی اور غیر فانی ہے۔

(۳) مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے۔

(۴) تمام حرکت متررہ ٹوانین کے تحت ہو رہی ہے۔

(۵) شعور اور ذہن نہیں دوسری اشیاء کی طرح ایشموں سے مرکب ہیں۔

(۶) فطرت (نیچر) میں کوئی واردات بغیر سبب کے نہیں ہوتی۔

(۷) عالم میں کوئی ذہن یا شعور کار فرما نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس پر کوئی بیزادانی قوت مستصرّف نہیں ہے۔

(۸) عالیٰ میں کوئی مقصد و غایبت نہیں ہے۔

سقراط سے پہلے کے فلاسفہ نے کائنات کے مشابدے اور آفاق مسائل کی تحقیق پر زور دیا، تھا۔ سو فسطانیوں نے انسان اور اس کے مسائل کو تحقیق علمی کا موضوع قرار دیا سقراط نے سو فسطانیوں کے تشکیل کے خلاف کمپ پت پاندھی تھی۔ وہ بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب بھی ہو گیا لیکن ایک ہم لوگوں سے وہ خود بھی سو فسطانی تھا۔ یعنی آس نے بھی اپنی کی طرح انسان اور اخلاقیات کو موضوع فکر قرار دیا۔ افلاطون اور ارسطو نے آس کی پیروی کی۔ نتیجہ علم بیشتر کو پس پشت ڈال دیا گیا اور اپنی علوم کی تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق برآہ راست ذات انسانی سے تھا۔ چنانچہ افلاطون اور ارسطو نے سیاسیات، منطق، خطاب، جہالیات کے علوم مرتب کیے آن کی مابعد انتیجیات بھی جس کا مقصد حقیقت اولیٰ کی تلاش تھا منطقی اصولوں سی پر مددون کی گئی۔ اس کے ساتھ سائنس میں مشابدے اور تجربے سے کام لینے کی بجائے آسے منطق کے تحت کر دیا گیا۔ لارڈ برٹرنلدرسل نے اس دور کے یونانیوں کے متعلق کہا ہے کہ آن کا ذہن و فکر قیاسی تھا۔ استقرائی نہیں تھا۔ افلاطون نے عالم مادی کو غیر حقیقی قرار دیا اس لیے مشابدہ عالم سے قطع نظر کر لی گئی۔ ارسطو نے بیشتر اور مادے کی دو فی میں ایک حد تک قدماء کی مادیت پسندی کو برقرار رکھا اور کہا کہ پہنیت اور مادہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن وہ بھی اپنے استاد کی طرح امثال ہی کو حقیقی سمجھتا تھا۔ آس کی حقیقت پسندی نے سے مشابدے پر بھی مادہ کیا جس سے آس نے علم الحیوان میں کام لیا ارسطو کے بعد ہوناقی زیستوں کے سیاسی تحریر کی زبان تیزتر ہو گئی۔ سیاسی تنزل ہمیشہ، ذہنی،

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
اخلاقی اور معاشری کیلئے کوئی کا پیش خیمد پوچھا درنا ہے چنانچہ اس سے بعد آئے والے فلاسفہ کی لذتیت کلیت اور قنوطیت میں اس پر کم کر رہا پذیری کی جہاں دکھانی دبی ہے - رومیوں کی بڑھتی ہوئی عسکری طاقت نے یونانی ریاستوں کی آزادی کا خامہ کر دیا - اس کے بعد بھی بلاشبہ صدیوں تک افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مدرسوں میں فلسفے کی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن حریت نکر کا خامہ ہو چکا تھا - ان کے متبوعین منطقی موشکافیوں اور اشراق کی بھول بھلیوں میں کم ہو گئے -

رومی نظم مملکت اور فوج کشی کا سلیقہ رکھوتے تو ایکن علوم و فنون سے آئیں وابسی ہی میں دلچسپی تھی - آن کے مدارس میں فلسفے کی جو تعلیم دی جاتی تھی وہ بھی یونانی غلاموں کے سپرد تھی - یونانی فلسفے کے دو مکاتب نے رومیوں کو متاثر کیا - لذتیت اور کلیت لذتیت نے اپیکورس کو متاثر کیا اور کلیت کو رواقیتین نے اپنا کمر آس کے تصورات میں توسعی کی - رفتہ رفتہ رواقیت رومیتہ الکبری کے خود پسند طبقے کا محبوب فلاسفہ بن گئی -

رواقیت کا بانی زینو قبرص کا رہنے والا فنسیتی تھا - وہ ایک منتش طاق کے نیزے بیٹھ کر درمن دیا کرتا تھا اس لیے آس کے فلسفے کا نام ہی رواقیت پڑ گیا - رواقیت دراصل ایک نظام اخلاق ہے - رواقیتین کی مادیت پسندی آن کی طبیعتیات کا حاصل ہے - آن کی طبیعتیات کا اصل اصول یہ تھا کہ کوئی غیر مادی شے موجود ہی نہیں ہو سکتی - آن کے خیال میں عام صرف جسمی حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اس لیے حقیقت وہی ہے جسے حواس جان سکیں - یہ حقیقت مادہ ہے - وہ کہتے ہیں کہ روح اور خدا بھی مادی ہیں - اس مادیت پر انہوں نے وحدت وجود کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا روح عالم ہے اور مادی عالم خدا کا جسم ہے روح عالم کو وہ پیریقلیس کی طرح آتشی سمجھتے تھے - انسانی روح کو بھی آتشی جانتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بھی بیزانی آتش ہی کا حصہ ہے - جس طرح روح جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے اسی طرح آفاق آتش یا خدا کائنات میں طاری و ساری ہے - وہ خدا کو عقل مطلق بھی کہتے تھے لیکن طرح اس عقل کو بھی مادی سمجھتے تھے - آن کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات میں ہر کہیں تناسب و توازن موجود ہے - آن کا استدلال یہ تھا کہ خدا عقل مطلق ہے اور یہ عقل آفاق قانون ہے اس لیے عالم پر آفاق قانون متصرف ہے - تمام کائنات سلسلہ سبب و مسبب میں جکڑی ہوئی ہے اور انسان مجبور ہے - وہ زمانے کی گودش کو دو لا بی اور وقت کو غیر حقیقی مانتے تھے - آن کے وحدت وجود کے تصور میں قدماء کا یہ عقیدہ کار فرمایا تھا کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی ظاہر ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی تو اس بات سے انکار کرنा پڑے گا کہ کائنات کو کسی شخصی خدا نے بنایا ہے یا خدا کے علاوہ کسی اور مخلوق کا وجود بھی نہیں ہو سکتا ہے اس لیے ساری کائنات کو ہی خدا کہنا پڑے گا - یہ نظریہ رواقیت

مدبب کے عقیدہ ذات باری کے مناقب ہے۔ اسی لیے شوپنھائر نے کہا ہے کہ ”وحدت وجود شانستہ قسم کا الحاد ہے۔“ کیوں کہ اس سے شخصی خالق کا انکار لازم آتا ہے۔ اخلاق میں رواقیں ضبط نفس پر زور دیتے تھے۔ آن کا خیال تھا کہ انسان اپنے جذبات پر عقل و خرد کا حکم تصرف قائم کر کے ہی انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ شہنشاہ مارکس آریلیس سینیکا اور ایک نیشن کے اقوال میں رواقیں کے اخلاق و کردار کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔

رواقیں تمام کائنات کو خدا مانتے تھے بہر حال لفظ خدا کے استعمال سے آن کا ربط و تعلق کچھ نہ کچھ مدبب سے باقی و برقرار رہتا تھا۔ اپیکورس اور لکریشیں نے اس برائے نام رابطے کا بھی ختم کر دیا۔ اپیکورس نے حظ و مسرت کا فلسفہ پیش کیا۔ آس کے خیال میں فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو توبہات اور خشات سے نجات دلانی جائے۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتا اور دوسری مافوق الفطرت بستیان انسانی دبشت کی پیداوار ہیں۔ دبشت اور تشویش نے انسان مسرت کا ختم کر دیا ہے۔ اس نے کہا ”دبشت کو دل سے نکال پہینکو اور تمہیں مسرت مل جائے گی۔“ دبشت سے نجات پانے کے لیے اس نے کہا کہ عالم مادی سراسر میکانیک ہے جس میں قدری اسباب کی کار فرمائی ہے۔ اس کی طبیعتیں دینما قریطس سے ماخوذ ہے لیکن اس میں آس نے بقدر ضرورت کچھ تصرف بھی کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء ایشور سے بنی ہیں۔ یہ ایم صورت اور وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں البتہ ان کی نوعیت اصلاً ایک ہی ہے۔ ایم ازل سے خلاۓ مکان میں گزر رہے ہیں۔ انہیں قدر و اختیار حاصل ہے اس لیے یہ عموداً نہیں گرتے بلکہ، ادھر آدھر لڑک جاتے ہیں اور آپس میں متصادم بھی ہوئے ہیں۔ یہ قدر و اختیار اپیکورس کی اپنی اختیاع ہے۔ دینما قریطس کے نظریے میں اس کا کوئی کہوج نہیں ملتا۔ اپیکورس نے ایشور میں وزن کا اضافہ اپنی طرف سے کیا ہے۔ ایشور کو قدر و اختیار عطا کرنے سے اپیکورس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو بھی فاعلِ مختارِ تسلیم کیا جائے کیونکہ، جب ایم کی حرکت آزادانہ ہوگی تو انسان کو بھی جبریت سے آزاد سمجھنا پڑے گا۔ دینما قریطس کی پیروی میں اپیکورس بھی کہتا ہے کہ روح ایشور سے مرکب ہے جو موت کے بعد بکھر جاتے ہیں لہذا حیات بعد موت کا خیال محض اہل مدبب کا وابد ہے۔ اپیکورس کے خیال میں حیات بعد موت سے انکار کیا جائے تو انسان کو موت کی دبشت سے نجات مل جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موت کو بُرا مت کہو۔ یہ برا نہیں ہے نہ اس سے خوف کھانا قرینِ دانش ہے کیوں کہ آس کے مقابلہ میں ”جب موت ہوت ہو تم نہیں ہوئے اور جب تم ہو موت نہیں ہوتی۔“ موت کرب ناک نہیں ہوئے اس لیے اس سے ڈرنا حاقت ہے۔ اس کے خیال میں دیوتاؤں کے خوف اور حیات بعد موت کے غبیث سے نجات پا کر ہی انسان سکون اور مسرت کی زندگی پر سر در سکتا ہے۔ حیات بعد موت کا ذکر کرتے ہوئے آس نے کہا تھا ”ایک احمق۔ اس دنیا سے دو حصہ، بھرہ اندوڑ نہیں ہو۔ سکنا وہ آخرت سے کیا حاصل

کرے گا۔“ اپیکورس نے اخلاق میں میانہ روی کی دعوت دی ہے ۔

اس زمانے کا دوسرا مشہور مادیت پسند لکریشیں ہے جس کی فسفیانہ نظم ”اشیاء کی ماہیت پر“ مشہور ہے ۔ یہ نظم صدیوں تک گوشہ گمنامی میں پڑی رہی ۱۸۱۴ع میں پوکیو نے اسے کمپنی سے ڈھونڈ نکلا اور شائع کر دیا ۔ والٹر نے اس نظم کو غیر فانی قرار دیا ہے ۔ اس میں لکریشیں نے تفصیل سے اپنے عقاید بیان کئے ہیں ۔ اپیکورس کی طرح وہ بھی مذہب کو دہشت ۔ غم زدگی اور ضلم و تشدید کو رچشم خیال کرتا ہے ۔ ایک جگہ کہتا ہے ”مذہب نے انسان سے بڑی بڑی مقاکیوں کا ارتکاب کرایا ہے ۔“ جو لوگ فلسفہ و دانش کی تحصیل کی بجائے مذہبی رسوم کی ادائیگی کو ضروری سمجھتے ہیں آئھیں مخاطب کر کے کہتا ہے :

”بدختو! مذہب نے تمہیں کیسے کیسے چرکے لکھئے ہیں ۔ ہمارے بچوں پر کیسے کیسے ظلم کرانے ہیں ۔ نیکی یہ نہیں ہے کہ تم پتھر کی قربانی گاپوں پر سر جھکاؤ یا سجدے کرو ۔ نیکی مذہبوں پر قربانی کا خون چھڑکنے میں بھی نہیں ہے بلکہ آسودہ اور مطمئن ذہن سے نیکی حاصل ہوئے ۔“
لکریشیں کا عقیدہ ہے کہ کائنات مادی سے ماوراء کوئی ہستی نہیں ہے کوئی قانون نہیں ہے ۔ کائنات کے سب قوانین خود آمن کے بطون میں موجود ہیں جسے خدا کہا جاتا ہے وہ آفاق قانون ہی کا دوسرا نام ہے ۔ سچی عبادت یہ ہے کہ اس قانون کو ذہن نہیں کر لیا جائے ۔ انسان کی دہشت اور غم ناکی فطرت کے قوانین کو سمجھ لینے سے دور ہو جاتے ہے ۔ زندگی چند دن کی فرصت کا نام ہے اور حیات بعد موت محض ایک افسانہ ہے ۔ اس دنیا میں جہالت، جذباتی جنون، حرص اور جنگ و جدال سے جو دکھ درد ہوتا ہے وہی جہنم ہے ۔ دانشمندوں کے لئے یہی دنیا بہشت بن جاتی ہے ۔ مرنے والے دانش کی مشعل زندوں کے پاتھوں میں دے کر آگے بڑھ جائے ہیں ۔ لکریشیں کی اس نظم میں دیما قریطس کی مادیت اور اپیکورس کی اخلاقیات کا امتزاج عمل میں آیا ہے ۔

جب شہال مشرق کی وحشی اقوام گال، ونیڈل، کاتھوں اور پنون کی بے پناہ بورش سے رومیوں کی قبائلے سطوط تار تار ہو گئی تو رومتہ، الکبریٰ کی شان و شوکت بازنطین میں محدود ہو کر رہ گئی ۔ شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کی اشاعت بیوز شمشیر کی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ مغربی اقوام پر کمپیں کیساں روم کی تسلط قائم ہو گیا ۔ اس انقلاب ذکر کرنے ہوئے گبن اپنی کتاب ”زواں و بہبوط رومہ“ میں لکھتا ہے عیسائیت کی پرمگیر اشاعت سے مغرب پر عہدِ جاہلیت کی تاریکیاں چھا کتیں ۔ کم و بیش آٹھ صدیوں تک ان تاریکیوں کے کھرے پر کمپیں بھیط رہے ۔ مغرب کی وحشی اقوام نے شارلیان کی کوششوں سے عیسائیت قبول تو کر لی تھی لیکن اس سے آن کی خانی و حشت و بربریت پر کوئی صالح اثر نہیں ہڑا ۔ علم کی تحصیل راپیوں اور ہادریوں تک محدود رہی ۔ یہ لوگ بھی تحقیق علمی کی بجائے اولیاء و اصفیاء کے فسانہ باۓ کرامات فلمبتد کرنے میں مصروف رہتے تھے ۔ جو شخص علم و فنون

میں دستگاہ پیدا کرتا آئے طنز جادوگر کہتے تھے۔ ارباب کلیسا عام طور سے جن بخشون میں حصہ لیتے تھے آن کے موضوعات کچھ اس نوں کے ہوتے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں تھی ہا سوئی کی نوک پر کتنے فرشتے کھڑے ہو سکتے ہیں۔ ان تاریک صدیوں میں مسلمانوں نے ہسپانیہ، صقلیہ، بغداد اور دمشق میں علم کی شمع روشن کر کھی تھی۔ انہوں نے فلاسفہ، یونان کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کر لیں اور وہ علم المناظر، علم الکیمیا، الجبر و المقابله وغیرہ میں قابل قدر تحقیق کام کر رہے تھے۔ ازمنہ تاریک کے اواخر میں مسلمانوں کے اکابر فلاسفہ و اطباء الرازی، ابن سینا اور ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے یہودیوں کی وساطت سے مغربی ممالک میں پہنچے تو اہل مغرب کے ذہن و قلب میں بلjud موج کئی۔ اس کے ساتھ قسطنطینیہ سے یونانی زبان کے علماء ترکوں کے حملوں سے دہشت زدہ ہو کر اطالیہ پہنچی جہاں انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہالت کی تاریکی کا دیزیز پرده چاک ہوا اور مغربی ممالک نشاۃ الثانیہ اور احیاء العلوم کی روشنی سے منور ہو گئی۔ اطالیہ اور پیرس کی دانش کاہوں میں ابن رشدی علماء نے کلیساۓ روم کی شدید مخالفت کے باوجود ابن رشد کے اس عقیدے کی اشاعت کی کہ صداقت دو گونہ ہے۔ مذہب کی صداقت اور فلسفے کی صداقت۔ کلیساۓ روم کے علماء فلسفے کی صداقت کے قائل نہیں تھے اور فلسفے کو مذہب کی ادنیٰ کنیز سمجھتے تھے۔ ولی اسلام کا مشہور قول ہے:

"میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر سمجھتا ہوں۔ پھر سمجھ کر عقیدہ اختیار نہیں کرتا" اس نقطہ نظر اور نظریہ علم نے تحقیق کے سوتے خشک کر دیے۔ کلیساۓ روم کے ہاں فلسفے اور سائنس کا اگر کوئی معرفت تھا تو وہ محض ہی تھا کہ ان کے اصولوں سے مذہب کے فوق الفطرت عناصر کا اثبات کیا جائے۔ اور نصوص کو توڑ مژوڑ کر ایسی تاویلیں کی جائیں جن سے اہل مذہب کے شکوک و شبہات رفع ہو جائیں۔ کسی فلسفی یا سائنسدان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا تھا کہ کسی ایسے علمی نظریے کی اشاعت کرے جو مسلم مذہبی عقائد کے منافق ہو۔ اس قسم کی جسارت کی سزا موت تھی۔ برونو کو آگ میں جلایا گیا۔ کلیلیو کو گرفتار کر لیا گیا اور وہ موت کی سزا سے بال بال بجا۔ کوہر نیکس کو اپنی کتاب اپنی زندگی میں شائع کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ کلیساۓ احتساب آزادی" فکر کو کچھلئے کا ایک مہیب آہ تھا۔ سینکلڑوں اہل علم کو ہابند سلاسل کیا گیا لیکن جب انسان کا آزادی" رائے یا اظہار رائے کا جذبہ بیدار ہو جائے تو اسے کچلا نہیں جا سکتا۔ این رشدیوں کے نظریہ صداقت دو گونہ کی اشاعت یہ علم کلام اور مذہبی تحکم کا طلسہ تورڈیا اور اہل فکر مذہبی عقائد سے بٹ کر آزادانہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے لگئے۔ باد رہے کہ اسی زمانے میں اسائیت اور حقیقت پسندی کی نیاز نے بھی لوگوں کے دلؤں میں

Realism (۲) اس حقیقت پسندی کا مطلب ہے
افلاطون کے امثال (ideas) کو حقیقی سمجھنا۔

- Nominalism (۱)

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
سہت ہیجان پیدا کر رکھا۔ اسی کہتے تھے کہ امثال (افلاطون کے امثال) دو منطقی اصطلاح میں Universal (بھی کہا جاتا تھا) اشیا کے محض اسم یا نام ہیں اور حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ افلاطون کے پیرو کہتے تھے کہ امثال حقیقی ہیں۔ اس نزاع کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو بہارے ذہن و عقل میں موجود ہے۔ تمام عیانی متكلیمین ابے لارڈ۔ طامن اکتوپناس وغیرہ حقیقت پسند تھے۔ ان کے برعکس روسلے ان اور اس کے پیرو ولیم آکم انسانی تھے۔ ولیم آکم نے کہا کہ کہا کہ عالم وہی ہے جسے ہم اپنے حواس خمسہ سے معلوم کرتے ہیں بسط افکار ہیں جن کا وجود انسانی ذہن کے خارج میں کہیں نہیں ہے۔ یہی انسانیت جدید سائنس کا سنگ بنیاد بن گئی۔ کیسا نے روم آج تک افلاطون کے نظریہ حقیقت امثال سے اپنے مذہبی عقائد کی توثیق و تائید کا کام لے رہا ہے۔ افلاطون کا یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم انسانہ سے علیحدہ ہے اس مسیحی عقیدے کے عین موافق ہے کہ خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ بہر حال فتح بالآخر ولیم آکم کی انسانیت ہی کی ہوئی۔ سائنس کی روز افزون ترقی اور اشاعت اور کوہنیکس کلیلو۔ کپلر اور نیوٹن کے انقلاب پرور انکشافت سے کیسا نے روم کا ذہبی احتساب شکست و ریخت پو کیا۔ ولیم آکم کے پیروؤں نے علم کلام کا خالصہ کر دیا اور اپنا بد حق تسلیم کرا لیا کہ مسائل علمی پر انسانی ذہن و فکر کو آزادانہ غور و فکر کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے ساتھ مغرب نے جدید دور میں قدم رکھا۔

قدم یونانی سائنس کی رو سے کائنات گویا ایک گڑیا کا گھر تھی۔ اس کا مرکز زمین تھی جس کے گرد سات آہان تھے در تھے بحیط تھے جیسے بیاز کے چھلکے ایک دوسرے پر منڈھے ہوتے ہیں۔ چاند اور سورج سے اوپر کی کائنات میں تغیر و تبدل کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ سیارے ذی حیات سمجھی جاتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو یہی آنہجی دیوتا مانتے تھے۔ فیشا غورس کے پیروؤں نے اور خاص طور سے ارسطارکس نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ آفتاب مرکز ہے اور زمین دوسرے سیاروں کی طرح ان کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اسے رد کر دیا تھا۔ کوہنیکس نے تحقیق سے ثابت کیا کہ زمین ایک سیارہ ہے جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ ۱۶۰۸ء میں ایک ولنڈیز لپرشنے نے دورین ایجاد کی۔ کلیلو نے علم پیش میں اس سے بڑا کام لیا۔ اجرام سماوی کا مشابہ کرتے ہوئے اُس نے مشتری کے چاند دیکھی اور پاشریبوں سے کہا آؤ میں دورین میں سے تمہیں یہ چاند دکھاؤ۔ آئھوں نے دورین میں سے شیکھنے سے انکار کر دیا اور کہا تم جھوٹ کہتے ہو بہاری کتابوں میں ان کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ نشانہ الثانیہ کی صدیوں میں انسان نے بازاروں پر سوں کی ذہنی غلامی سے بجات پائی۔ کلیلو نے تھرمائیٹ، اور اس کے ایک شاگرد نے پیرو میٹر ایجاد کیا۔ گورک نے بوانی پمپ اختراع کیا۔ اسی صدی میں کھڑیبوں کو نئی شکل دی گئی۔ کپلر نے ریاضیات سے کوہنیکس کے نظریے کا اثبات کیا اور

وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر بعد میں نیوٹن نے کشش نقل کا قانون دریافت کیا تھا۔ نیوٹن مشاہدے اور تجربے کا بہت بڑا حامی تھا اور کہا کرتا تھا: "اے طبیعت! مجھے مابعد الطبیعتیں سے بھانا۔"

کپلر نے سیاروں کی گردش کے قوانین دریافت کر کے بنی نوع انسان کے سچنے کے انداز بدلتے۔ سترہویں صدی کے اکشافات نے سائنس کو پر کمیں بھیلا دیا۔ کلبرٹ نے مقناطیس پر اپنا معرکہ آراء مقالہ لکھا۔ پاروسے نے خون کے دوران کا رز معلوم کیا۔ لیون باک نے برونو زوا اور بیکٹیریا دریافت کیے۔ فے کارت، لائب نس اور نیوٹن نے جیومیٹری میں انقلاب پرور اصول دریافت کیے جن سے اعنی ریاضیات کے مطالعے کی راہیں کھل گئیں۔

کوبینیکس - گلیلیو۔ کپلر اور نیوٹن جدید سائنس کے بانی ہیں۔ ان کے اکشافات نے کائنات سے متعلق انسانی تنفس، نظر کو یکسر بدلتے۔ جادو اور توہین کا طلسہ ٹوٹ گیا۔ یہ سائنس دن اپل مذہب تھی لیکن ان کے نظریات نے مذہب کے سلسلہ عتايد سے اختلاف کیا۔ سائنس کی اس ترقے نے کائنات میں انسان کے مقام کو بھی خاصا متاثر کیا۔ از منہ تاریک میں کرہ ارض کو کائنات کا مرکز مانا جاتا تھا اور پہ خیال رستے پر چکا تھا کہ کائنات انسان ہی کے لیے بنائی گئی ہے۔ نیوٹن کی پہت میں کرہ ارض کائنات کا ایک نئیا منہ صحہ ہے جو ایک معمولی ستارے (آفتاب) کا انک حقیر سا سیارہ ہے۔ اس سے انسان کی انا کو سخت دھیکا لگا۔ جیسا کہ ہم اکٹے باب میں دیکھیں گے رومانیوں اور مثالیت پسندوں نے انسان کا یہ کھوپیا پروا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔

جدید سائنس نے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے اور یہن۔ پابس اور ٹیکلارٹ نے فلسفے کو سائنس کی بہم پہنچانی ہوئی تھی بینیادوں پر از سر نو تعبیر کرنے کی کوشش کی۔ فرانسیس نیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ء) نے فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ یہن استقرا کا بانی اور سائنسک طرز تحقیق کا مذہب تھا۔ اس کا نقطہ نظر خانصتاً تحقیقی اور علمی تھا اس نے سائنس کی مدد سے فطرت کی قوتیوں کو مستخر کرنے کی دعوت دی۔ اس نے اس بات پر خاص طور سے زور دیا کہ فلسفے کو علم کلام کے تصریف سے بخات دلانی جائے۔ وہ مذہب کو الہام پر مبنی سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فلسفی کی بینیاد عتلی استدلال پر رکھنا ضروری ہے۔ اس نے ارسطو کے قیاس کی سخت مخالفت کی اور شخصی مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے کی دعوت دی۔ اس نے ارسطو پر سخت نقد لکھا اور کہا کہ ارسطو نے سائنس میں مقصود ور شایست کو داخل کر کے سائنس کو سخت تھصان پہنچایا تھا۔ جنابھی اس سے کہا کہ مقصودت کو سائنس میں سے خارج کر دیا جائے۔ وہ کہتا تھا کہ فکر و بخنس کو کسی علت سے کا باندھنیں کیا جاسکتا ہوں کہ سائنس کے لیے صریحی ہے کہ اس کا مواد خالص مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو۔ فلسفے میں اس کا "بنوں کا نصیر" مشہور ہے۔ اس نے فکر و نظر کی بڑی عادتوں کو بتون کا نام

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
دیا ہے اور انہیں نوڑنے کی دعوت ڈی ہے۔ ان فکری مخالفوں میں (۱) قبلے کے ات بیس جن کے تحت انسان فطرت میں ایسا توازن تلاش کرتا ہے جو ممکن ہے اس میں نہ ہو (۲) غار کے بت ذائق تعصبات ہوتے ہیں جن سے پچھا چھڑانا ضروری ہے۔ (۳) بازار کے بت جن کا تعلق الفاظ سے ہے جو ہمارے ذہن کو ہر وقت متاثر کرتے رہتے ہیں (۴) تھیٹر کے بت فکر و نظر کے وہ نظام ہیں جو قدماہ سے یادکار ہیں مثلاً ارسٹو اور متكلمین کے انکار (۵) مکاتب کے بت جو ارسٹو کے قیاس جیسے اندھے قوانین ہر مشتمل ہیں اور تحقیق علمی میں ذائق رائے کی جگہ لے لیتے ہیں۔

فرانسیں یہیں عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ سائنس کا شیدائی ہونے کے باوجود اس نے کوبرنیکس کا نظریہ رد کر دیا تھا۔ مشہور سائنس دان پاروے کی رائے میں ”یہیں لارڈ چانسلر کی طرح فلسفہ لکھتا ہے“ یہیں کا سب سے اہم کارنامہ ہے کہ اس نے ارسٹو کی منطق قیاسی کے بجائے استقراء پر زور دیا اور اس طرح سائنس کے طرزِ عقیق کو بیش از بیش تقویت دی۔

طامن ہابس (۱۵۸۸-۱۶۹۷ع) کے ساتھ فلسفہ ایک نئے دور میں داخل ہوا تھا اس نے فلسفے کو جدید سائنس کی روشنی میں از سر نو مدون کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مکمل ماذیت کا ابلاغ کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کی ہر شے انسان سمیت ماذی ہے اور حرکت کر رہی ہے۔ وہ حیات کے سوا کسی چیز کو علم کا ماحصل تسلیم نہیں کرتا اور حیات کو بھی حرکت ہی کی صورتیں مانتا ہے۔ اس کے خال میں فکرِ محض ترقی یافتہ حسیات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے پان حقوق ماذی ہے اور ذہن مادہ متحرک ہے۔ ہابس گلیلیو سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ایک ربانی دان ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفے میں بھی ریاضیات کے اصولوں کو رواج دینے کا حامی تھا اور جیومیٹری کو ”کامل سائنس“ کہا کرتا تھا اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ، ہمارے خواب مستقبل کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے۔ لگریشیں کی طرح وہ بھی کہتا ہے کہ مذہب غیر مردمی فرضی قوتیوں کی دبشت کی پیداوار ہے ایک جگہ لکھتا ہے۔

”غیر مردمی قوت کا خوف انفرادی صورت میں توبہ ہے اور اجتماعی صورت اختیار کر جائے تو مذہب بن جاتا ہے۔“
ماذیت پسند ہونے کے باعث ہابس قدر و اختیار کا منکر ہے اور جبر مطلق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان قدر و اختیار کا خیال لغو ہے۔ انسان ارادے یا خوابش کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان جس بات کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے میں وہ آزاد ہے لیکن ارادہ کرنے میں مجبورِ محض ہے۔ ہابس نے افلاطون کے اس خیال کی بھی تردید کی کہ عقل انسان میں جبلی اور خلقی ہے۔ اس کے خیال میں عقل پیدائشی نہیں ہوئی، شق اور تحریر سے ترقی کرتی ہے۔ ہابس نے فلاسفہ یونان اور متكلمین سے اپنا فکری رشتہ گئی طور طور پر منقطع کر لیا تھا۔

ڈیکارٹ (۱۶۵۴-۱۶۹۷ع) کو عام طور سے جدید فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عظیم فلسفی ہے جو جدید طبیعتیات اور ہدایت سے متاثر ہوا۔ عجیب بات یہ ہے کہ جدید مادیت پسندی اور مثالیت پسندی کی دونوں روایات اسی سے شروع ہوئیں یعنی اس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں بھی آئے کہ اس نے مثالی موضوعیت اور میکانکیت دونوں کی ترجیح کی ہے۔ ڈیکارٹ نے علوم موجود کی تفصیل یوسویوں کے مدرسے میں کی تھی اس لیے وہ منصب اور علم کلام کے مقام کو بھی برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ڈیکارٹ ریاضیات کا بہت بڑا عالم تھا اور کہتا تھا کہ دنیا کی ہر شے کو میکانکی نظر ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے امثال سے کام لینا عبث ہے۔ اس کا فلسفہ میکانکی ہے وہ کہتا ہے کہ کائنات چند ایسی اشیاء پر مشتمل ہے جنہیں خدا نے بنایا اور ان میں حرکت رکھی۔ یہ اشیاء مقررہ میکانکی قوانین کے تحت حرکت کریں۔ وہ مادے اور ذہن کی دو فو کا تصور پیش کرتا ہے جو اس کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کو آزاد چھوڑ دیا ہے اور نیچر سائنس کی توضیح میکانکی نظر سے کی ہے۔ اس نے مقصد یا غایت اور رو عنی و ذہنی خصائص کو اس تشیع سے خارج کر دیا ہے۔ مادے کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اساسی طور پر پھیلاوے ہے اور ذہن اساسی طور پر فکر و شعور ہے۔ ڈیکارٹ نے نیچر سے ذہن کو حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعتیات ذہن سے آزاد ہو گئی اور اس سے مقصد و غایت کا اخراج تکمیل کو پہنچ گیا۔ ایک عالم ریاضیات کی حیثیت سے وہ فلسفے کو بھی ریاضی کی طرح ایک یقینی علم بنانا چاہتا تھا۔ اس نے کہا کہ کائنات کی ہر شے مقرر، قوانین کے تحت حرکت کریں ہے اس لیے ان قوانین کو سمجھو کر ہم کائنات کی قوتون پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ سائنس دان ذہن سے قطع نظر کر کے نیچر کا مطالعہ کریں یعنی کائنات میں ذہن کو تلاش نہ کریں۔ اس کے خیال میں سائنس مقاصد یا ذہن و روح کے تصورات کے بغیر صرف میکانکی خطوط پر ترق کر سکتی ہے اور ان قوانین پر اپنی توجہ مرکوز کر سکتی ہے جن کے تحت اشیاء حرکت کریں ہیں۔ اس طرح ڈیکارٹ نے جدید سائنس کو ترق دی اور اس کی اشاعت کو تقویت پختی۔

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ حیوانات کا جسم ایک خودکار کل کی مانند ہے جس میں ذہن و شعور مطلق نہیں ہے۔ جسمی لحاظ سے انسان بھی حیوان ہی کی طرح کی ایک کل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان ذہن و شعور کا مالک ہے جو اس کے جسم پر اپنے ادارز پو سکتا ہے۔

وہدت وجود کا مبلغ سپینوزا (۱۶۳۶-۱۶۷۷ع) ڈیکارٹ کی مادے اور ذہن کی دو فو سے مطمئن نہیں تھا۔ اس نے کہا کہ حقیقت ایک ہے۔ پھیلاو اور فکر اسی کی صفات ہیں۔ یہ حقیقت واحد کام کائنات پر بحیط ہے اور اسے خدا کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت خود ہی ہر شے ہے۔ اس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ یہ خود

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
ہی اپنا سبب ہے اور لامحدود ہے۔ پیورا کا یہ وجودی نظریہ قدیم ایاضی فلاسفہ
اور رواقین سے مانو ہے۔

سترہوں صدی کے اکثر سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اپنا رشتہ ماضی سے کٹلی
طور پر منقطع نہیں کیا تھا۔ نیوٹن، ڈیکارت، بیکن وغیرہ اہل مذہب تھے اگرچہ ان
کے افکار و نظریات سے مذہبی مسلمات پر کہیں متہدم ہو رہے تھے، بیکن کا ایک قول
اس نقطہ نظر کی ترجیح کرتا ہے:

"بم شریعت خداوندی کی پیروی پر مجبور ہیں اگرچہ ہمارا ارادہ اس سے ہے
کرتا ہے۔ ہم کتاب مقدمہ ہر ایمان لانے پر مجبور ہیں اگرچہ ہماری عقل کو
دھچکا لگنا ہے۔"

انہارہوں صدی میں سائنس کی پس گیر اشاعت نے اس فکری تحریک کو جنم دیا
جسے تاریخ فلسفہ میں خرد افروزی کا نام دیا جاتا ہے۔ پر طرف عقلیت پسندی کا دور
دورہ ہو گیا۔ اس تحریک کا آغاز بالینڈ اور انگلستان میں ہوا لیکن فرانس میں اس کے
اثرات خاص طور سے بڑے کھرے ہوئے۔ انگلستان میں ہیوم اور گن اس کے
نمائندے تھے۔ چارلس دوم نے رائل سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور سائنس کی تعلیم آداب
 مجلس میں شامل ہو گئی۔ فرانس کے مفکرین میں اسے غیر معمولی مقبوایت حاصل ہوئی
اور روسو کو کہنا پڑا کہ سارے فرانس یہ صرف میں ہی وہ شخص ہوں جو
خدائے واحد پر عقیدہ رکھتا ہے۔ فرانس کے اہل علم نے تمام علوم کو ایک قاموں
میں جمع کرنے کا پیڑا اٹھایا۔ اس لیے انہیں قاموں کہا جاتا ہے۔ فرانس علوم و
فنون اور فرینگ و شانتنگ کا مرکز تھا اس لیے قاموں کے افکار نے تمام مغربی
مالک کو متاثر کیا۔ قاموں میں دیدرو متسکو، بوئے، بولیاخ، کندورے،
کبانے اور لامتری مشہور ہوئے۔ ان سب کا سرخیل والثیر تھا جس نے بڑی بے رحمی
سے اہل مذہب کی ریا کاری، دکان آرئی اور زید فروشی کے پردعے چاک کیے۔

۶۶۴
"بیل نے جنگ کا آغاز کیا۔ چند انگریزوں نے اس کی پیروی کی۔ ہمارے
مقدار میں اس جنگ کی فتح لکھی ہے۔"

یہ جنگ عیسائی مذہب کے خلاف لڑی جا رہی تھی۔ بیل کی لغت قاموں کے
لیے مشعل راہ ثابت ہوئی۔ اس لغت میں مختلف موضوعات پر خالص عقلیت پسندی کے
 نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا گیا تھا۔ حکومت فرانس نے کیسا کے اکسے
قاموں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا۔ انہیں قید کیا گیا۔ ان کی کتابوں کی اشاعت
ہم نوع قرار دے دی گئی۔ ان کے مسودات میں تحریف کی گئی۔ ابھی جلاوطن کر دیا
لیکن وہ بھی دہن کے پکرے تھے انہوں نے ایک طرف جمہوری قدروں کو فروع بخش
دوسری طرف انسان کو مذہبی عکم سے بخات دلانے پر کمر بست باندھی۔ سیاست
میں انہوں نے شابان فرانس کے استبداد کے خلاف آواز بلند کی اور مذہب کا پدل
عمرانیات میں تلاش کیا۔ انہوں نے پائزے بیل کے اس نظریے کو قبول کرایا کہ وحی

کو بہر صورت عقل کے تحت رکھنا ضروری ہے۔ قاموںیوں نے الہام کے بغیر ایک مذہب مرتب کرنے کی کوشش کی جسے انہوں نے "بزداشت" کا نام دیا۔ وہ انسان دوستی کو اس مذہب کی اساس مانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس میں کسی الہام کی ضرورت نہیں ہے۔ قاموںیوں کے خیال میں سائنس کی ترق لازماً انسان معاشرے کی ترق کا باعث پڑوگی۔ کندور سے اور ترکو نے انسان کے مستقبل پر اعتداد کا اظہار کیا اور کہا کہ سائنس کی روشنی میں ترق کی منازل طے کوئے انسان ایک مثالی معاشرہ فائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ ان کا محکم عقیدہ تھا کہ سائنس سے حاصل کیے ہوئے علم ہی سے انسان متاثر سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ قاموںی تہذیب جدید کی تشكیل جدید سائنس اور نئے طرز تحقیق کی بنیادوں پر کرنا چاہتے تھے۔

قاموںی مادیت پسند تھے انہوں نے ڈیکارٹ کے اس نظریے کو کہ حیوانات خودکار کلیں ہیں انسان پر بھی منطبق کر دیا اور کہا کہ انسان میں جسم اور روح سمیت ایک کل ہے اگرچہ دوسروں کاون سے زیادہ پیجیدہ اور مضجعکہ خیز ہے۔ میکانکیت طبیعتیات اور کیمسٹری کے اصول ذی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہیں جیسے کہ غیر ذی حیات ہر۔ لامتی نے اعلان کیا کہ چونکہ حیوان کل ہے امن لیے انسان بھی کل ہے اور انسان قلب و ذہن کے تمام اعمال میکانکی نوعیت کے ہیں۔ امن مادی نظریہ کو ہولباخ نے ایک باقاعدہ مابعد الطبیعتیات کی شکل دی۔ اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ فکر مغز سر کا ایسا ہی فعل ہے جیسا کہ، ہضم معدے کا فعل ہے۔ کائنات میں صرف مادہ غیر فانی ہے۔ نظرت میں کسی نوع کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا وجود نہایت حقیر و صغیر ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت چند ائل قوانین کے تحت کام کر دی ہے اور کسی قسم کا کوئی ذہن یا شعور امر پر متصرف نہیں ہے۔ ہل و پیشیں نے اخلاق اور نیکی کی توضیح بھی طبیعی قوانین کی رو سے کی۔ قاموںی جبر مطلق کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ کافیں سبب و مسبب ہر شے پر حاوی ہے۔ دیدرو اور بوئے نے ارتقاء کا تصور پیش کیا۔ انہیں لامارک اور ڈاروون کے پیش رو کہا جاتا ہے۔

الہارہوپن صدی کے مادی نقطہ نظر کا ذکر کرتے ہوئے برٹنرنسمل لکھتے ہیں کہ اس کے عناصر تو کیبی تین ہیں:

- (۱) حقایق مشاہدے پر مبنی ہونے چاہیں نہ کہ ایسی سند پر جو بعض تحکم پر مبنی ہو۔

(۲) مادی دنیا ایک ایسا نظام ہے جو خودکار ہے اور جس میں تمام تغیرات طبیعی قوانین کے تحت ہوئے ہیں۔

(۳) کرۂ ارض کائنات کا سر کنٹ نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی مقصد و معنی ہے۔ جی تینوں عناصر من کمر میکانکی نقطہ نظر کی تشكیل کرتے ہیں۔ طبیعی سائنس

لے دو۔ کابر جو یوسپاں صدی میں ہوئے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ارنست ہیکل اور چارلس ڈارون۔ ان کے خیال میں نیجر دہ ہے جس کا ادراک ہم اپنے حواس خمسہ سے کرتے ہیں۔ ڈارون اور سپنسر نے ذی حیات ہر بھی طبیعی قوانین کا اطلاق کیا اور اصول ارتقاء کے تاریخی پس منظر کا تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہیکل نے اپنی تالیف "کائنات کا معتمد" میں شعور و ذہن کی تشریع عضویاتی پہلو سے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن جسم سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مغز سر ہی کا فعل ہے۔ اس کے خیال میں نیجر کو سائنس کے طریقہ تحقیق ہی سے جانا جاسکتا ہے اور عالم طبیعی کی تشریع کے لیے کسی ماورائی وجود سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نیجر اصول اول ہے ہر شے کا جو کہ موجود ہے۔ طبیعی حقیقت ہی کائنات کی اساس ہے اور ذہن اسی سے متفرع ہوا ہے۔ طبیعیت ماقول الفطرت کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس میں اس کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ان کا نقطہ نظر وہی ہے جو لاپلاس کا تھا۔ لاپلاس نے اپنی کتاب نبولین کو بڑھنے کے لیے دی۔ چند روز کے بعد نبولین نے اسے بلا کر بوجہا "اس کتاب میں تم نے کہیں خدا کا ذکر تو کیا ہی نہیں" لاپلاس بولا "بجھے علمی تحقیق میں کہیں بھی اس مفروضے کی ضرورت کا احسان نہیں ہوا۔" طبیعیت نیجر ہی کو حقیقت مطلق مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں جو اشیاء یا وجود طبیعی قوانین سے آزاد یا فوق الفطرت ہیں وہ بھی انسانی تخلی ہی کی پیداوار ہیں اور تخلی مغز سر انسانی کا ایک فعل ہے۔ وہ نیجر کو ایک عظیم گل خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو قوانین سیاروں پر متصرف ہیں وہی انسانی طرز عمل پر بھی حاوی ہیں۔ سب اشیاء سبب و مسبب کی زخیر میں جکڑی ہوئی ہیں۔ طبیعی نفسیات میں مذہب کو در خور توجہ نہیں سمجھا جاتا اور مذہب کو زیادہ سے زیادہ ایک انسانی غلط فہمی خیال کیا جاتا ہے جو ماضی بعد میں بعض اوقات کارآمد بھی ثابت ہوئی تھی۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے انسان کی خودی کو سب سے پہلا دھنچکا امن وقت لگا تھا جب کوبرنیکس نے کہا کہ کرہ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور ایک معمولی سے ستارے کا ایک نہما سماں سیارہ ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقاء انسانی خودی کی مزید جراثت کا باعث ہوا۔ ڈارون نے بے شمار شوابد اور انسان اور حیوانات کے عضویاتی تقابل سے ثابت کر دیا کہ انسان حیوان ہی سے ارتقاء پذیر ہوا ہے اور وہ "اوپر سے گرا ہو فرشتہ نہیں ہے بلکہ نیچے سے اوپر الہتا ہوا حیوان ہے۔" برف کے زمانوں میں کوہ پیکر حیوانات ماحول سے موافق نہ کر سکتے کہ باعث فنا ہو گئے۔ انسان کے حیوانی آباء نے نامساعد ماحول سے موافق پیدا کر لی اور باق رہے۔ نامساعد ماحول کے ساتھ کشمکش کرتے ہوئے انسانی دماغ کے جو پر فکر و تغییر نے نشوونا بانی جس کے مقابلہ وہ حیوانات کی صفت سے جدا ہو گیا۔ فرانس نے داخلی پہلو سے ڈارون کے اس خیال کی تائید کی تھی جب اس نے کہا تھا کہ بنیادی جیلتیں انسان اور حیوانات میں مسترد ہیں۔

مادی نہیں کا وہ تصور جو آنونی فلاسفہ میں مادگا، تھا اور جسے کایلیو اور نیون

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com کے انکشافات نے وست دی نہیں ایسوں ملے کے اوآخر تک برقرار رہا۔ صدی روائی کے اوائل میں طبیعتیات میں چند ایسے اہم انکشافات ہوئے کہ جن کی رو سے مادہ جیشیت ایک شے کے خائب ہو گیا۔ مادے کے نہوں ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا اور معلوم ہوا کہ مادہ محض سلسلہ "واقعات" ہے۔ شروع ذکر۔ پلانک اور ہائزن برگ کے نظریہ مقادیر عنصری بنے جدید سائنس کا سب سے انقلاب پرور انکشاف کیا کہ مادہ اور توافقی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ایم کے اجزاء ترکیبی الیکٹرون۔ بروٹون اور نیوٹرون ہیں۔ آئن سائنٹ کی تحقیقات سے نظریہ مقادیر عنصری کی تصدیق ہو گئی ہے۔ مادے کے نہوں ہونے کا خیال زمان کے قدیم نظریے سے واپس تھا جسے آئن سائنٹ کے نظریہ اضافت نے غلط ثابت کر دکھایا۔ قدیم نظریہ یہ تھا کہ ایک ہی عالمی زمان ہے یعنی کائنات کے دو حصوں میں دو واقعات روما ہوں تو یا تو وہ بہی وقت ہوں گے یا پہلا دوسرے سے پہلے ہو گا یا دوسرا پہلے سے پہلے وقوع پذیر ہو گا۔ خیال یہ تھا کہ دو واقعات کی ترتیب زمانی حتی طور پر معروضی ہوئی چاہیے خواہ ہم امن کی تعین سے قاصر ہوں۔ اب پتہ چلا کہ ایسا نہیں ہے اب زمان عالمی نہیں رہا بلکہ پرمادی نکلے کے ساتھ جو بذات خود "واقعات" کی ایک منصوص ترتیب کا نام ہے ذائق و انفرادی ہو گیا ہے۔ اس طرح پر شخص اپنا زمان مکان اپنے ساتھ لے گی بھرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرنے ہوئے برٹنڈرسل لکھتے ہیں:

"نظریہ اضافت کا یہ پہلو فلسفی کے لیے نہایت اہم ہے کہ اس کی رو سے عالمی زمان اور ایک مستقل بالذات زمان کی نئی ہو گئی ہے اور ان کی جگہ زمان / مکان اکٹھی نے لی لی ہے۔ یہ تبدیلی نہایت اہم ہے کیون کہ اس سے پہارے عالم طبیعی کی ساخت کا تصور یکسر بدل گیا ہے۔ میرے خیال میں اس کے اثرات نفسیات پر بھی ہوئے ہیں.... جگہ کا تصور بھی بالکل مبہم ہے۔ کیا لندن ایک جگہ ہے؟ لیکن کرہ ارض تو گھووم رہا ہے۔ کیا کرہ ارض ایک جگہ ہے؟ لیکن وہ تو سورج کے گرد گھووم رہا ہے۔ کیا سورج ایک جگہ ہے لیکن سورج تو ستاروں سے اضاف طور پر گردش کر رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک خاص وقت میں تم جگہ کا ذکر کر سکتے ہو لیکن وقت معین کیا ہے؟ جب تک تم ایک خاص جگہ کے تعین کی بات نہ کرو۔ بس مکان یا جگہ کا تصور خائب ہو گیا ہے۔"

ایم کی ساخت سے متعلق جو انکشافات ہوئے ہیں ان کی رو سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کی ہر شے "واقعات" پر مشتمل ہے اور زمان / مکان کے پر "واقعہ" میں دوسرے "واقعات" بھی دخیل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ "واقعات" حرکت کرنے والی مادے سے بہت کچھ مختلف ہیں۔ برٹنڈرسل کے خیال میں عنقریب "مادہ" اور "ذین" کے الفاظ کی جگہ مختلف "واقعات" کے نوین سبب و ترکیب لے لیں گے۔ جویں وجہ ہے کہ سو صوف نہ مادیت کو تبول کرنے ہیں اور نہ مثالیت کو مانتے ہیں۔ انہوں نے اپنے آخری

نظریے کا نام غیر جا بدارانہ احادیث رکھا ہے یعنی دنیا صرف ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے جسے وہ "واقعات" کا نام دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ، ادے اور ذہن کا فرق محض فریب خیال ہے۔ عالم کی اساس کو یا مادی کہا جا سکتا ہے یا ذہنی یا یہ کہ عالم دونوں سے مرکب ہے یا یہ کہ عالم ان میں سے کسی سے بھی مرکب نہیں ہے۔

مقدابر عنصری اور اضافیت کے نظریات کے اثرات معاصر فلسفے پر گھرے ہونے پہنچنے والے مادے کا قدیم روایتی نظریہ برقرار نہیں رہ سکا۔ مادے کے "واقعات" میں تحلیل ہو جانے اور مادے اور توانائی کے متبدل ہونے کے نظریے نے اسے خلط ثابت کر دکھایا ہے۔ جس طرح نظریہ اضافیت نے مکان / زمان کی اکائی پیش کی ہے اسی طرح مقدابر عنصری کی رو سے ذہن / مادہ کی اکائی سامنے آ رہی ہے۔ یہ اکائی نہ ذہنی ہے نہ مادی بلکہ چند "واقعات" پر مشتمل ہے جو اختلاف قوانین سبب و مسبب کے تحت مختلف علاقوں میں ترکیب و ترتیب پاتے رہتے ہیں۔ جس طرح میز کریں ایک "واقعات" سے مرکب ہیں اسی طرح انسانی ذہن اور انا بھی "واقعات" پر مشتمل ہیں۔ فلسفے کی زبان میں اسے معروض / موضوع کی اکائی کا نام دیں گے۔

بعض اہل علم کے خیال میں ان انکشافات کا ایک اثر فلسفے پر یہ ہوا ہے کہ مادیت پسندی کی جگہ برقرا رہ سکی۔ اذنگن کہتا ہے کہ ایم کے اجزاء کی حرکت آزادانہ ہے۔ ہائز برگ کے خیال میں انفرادی الیکٹرون کے عمل میں اختیار کا عنصر پایا جاتا ہے لیکن اس سے عالم ظواہر میں قانون سبب و مسبب کا ابطال نہیں ہوتا۔ طبیعت کا سلسلہ سبب و مسبب برقرار ہے اور عالم طبیعی کے تمام واقعات پر طبیعی قوانین کا تصرف باقی ہے۔ توانائی کی لمبڑوں میں قدر و اختیار پایا جائے تو یہی جب توانائی مادے کی صورت اختیار کریں ہے تو یہ مادہ سلسلہ سبب و مسبب کے تصرف میں آ جاتا ہے۔

مثالیت پسندی

مادیت پسندوں کے خیال میں مادہ حقیقی ہے اور ذہن اس کی نہود ہے۔ اس کے برعکس مثالیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ ذہن حقیقی ہے اور مادہ اس کا عکس ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہ نزاع قدیم زمانے سے یادگار ہے۔ اس بات کا شروع ہی سے ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ تاریخی لحاظ سے مادبیت کا تعلق پیشہ سائنس سے رہا ہے اور مثالیت پیشہ مذہب سے وابستہ رہی ہے۔ مائلٹس کے باشندوں طالیع۔ اناکسی مینٹر اور اناکسی مینس کا نقطہ نظر تحقیقی اور علمی تھا کیوں کہ انہوں نے موجودہ مذاہب کے صنیقات خرافات سے قطع نظر کر کے مظاہر کائنات کی براہ راست توجیہ و تشریع کرنے کی جگارت کی تھی۔ مثالیت پسندی میں عارف ملت - دایونیسیس کی پوجا۔ یہی اسرار وغیرہ کے باطنیہ عناصر شامل ہو گئے۔ افلاطون کو مثالیت پسندی کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس کے نظریات میں عقلیت اور عرفان، منطق اور باطنیت ممزوج صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔ مورخین فلسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افلاطون نے فیٹا غورمن۔ پارسی نائیس۔ بیریقلیس^۱ اور سocrates کے انکار میں مطابقت پیدا کر کے اپنا نظام فلسفہ مرتب کیا تھا۔ اس لیے مثالیت پسندی کے ان مأخذ کا جائزہ مفید مطلب ثابت ہو گا۔

فیٹا غورس (۵۰۰ - ۳۲۰ ق - م) عارف ملت کا ایک مصلح تھا۔ اس ملت کا آغاز ائیکا میں ہوا تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ اس کی اشاعت اطالیہ کی جنوبی ریاستوں اور صقلیہ میں ہوئی۔ ابتداء میں اس ملت کا تعلق شراب اور راگ کے دیوتا دایونیسیس کی پوجا سے تھا۔ دایونیسیس کے تھوار پر اس کے پجارتی شراب پی پی کر میہ ملت ہو جاتے اور حالت وار فنگی میں مستانہ وار جھوہنستے جہامتے جلومن نکالتے تھے۔ ان میں عورتیں بھی شامل ہوئی تھیں جو نشر کے عالم میں دیوانہ وار رقص کر کر ہوئی چلتی تھیں۔ اس حالت میں جو جانور پچاریوں کے سامنے آ جاتا اس کی تکا بوئی کر کے کچا چبا جاتے تھے۔ Enthusiasm (لغوی معنی "خذدا کا کسی میں حلول کر جانا") اور Ecstasy (لغوی معنی "از خود رفتگی") کے الفاظ اس پوجا سے یادگار ہیں۔ جلوس کے خاتمے بر اجتماعی رقص بوتا جس کے دوران میں شرم و حجاب کی پابندیاں آئٹھا دی جاتی تھیں۔ دایونیسیس کی پوجا کی رسوم کو تھریس کے ایک شخص عارفیوس نے

(۱) بیریقلیس کا ذکر مادبیت پسندی کے ضمن میں آ چکا ہے۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com مدون کیا۔ اس نے قاریعی شخصیت کے متعلق مشہور تھا کہ وہ ایک با کہاں گویا اور صاحب حال صوف تھا۔ اس کے پھر و اس دنیا کو زندان اور زندگی کو دکھ سمجھتے تھے۔ آن کا عقیدہ تھا کہ انسان پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی تمام تر کوششیں اس سے نجات پانے کے لئے وقف ہو جائی چاہیں۔ عارفیوں سے ایک نظم بھی منسوب کی جائی ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ کس طرح اس نے اپنی زندگی میں زمین دوز عالم عقیلی کی سیاحت کی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ انسانی روح کو بہشت برین میں پہنچنے میں کڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ فیثاغورس نے حیات بعد موت کا عقیدہ عارفیوں سے اخذ کیا تھا۔ روح کی بقا کا تصور الیمنی اسرار کا بھی مرکزی عقیدہ تھا۔ یہ اسرار عوام سے چھپ چھپ کر دیوبی دستیر کی یاد میں منتے جاتے تھے۔ اس مت کے پیرواؤ سے رسوم عبادت کو خفیہ رکھنے کا سخت عہد لیا جاتا تھا اس لیے یہ معلوم نہیں ہوا کہ پچاریوں کا طرز عبادت کیا تھا۔ پلوٹارک بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا۔ اس نے کہیں کہیں اشارے کیے ہیں جن سے مفہوم ہوتا ہے کہ خفیہ جلسوں میں بقائی روح کے حصول کے لیے چند رسوم ادا کی جانی تھیں اور انجام کی بال کو اس الجمن کا علاجی نشان مانا جاتا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جنم طرح دانہ زیر زمین جا کر دوبارہ اگ آتا ہے اسی طرح انسان بھی دفن ہونے کے بعد ایک اور دنیا میں زندہ ہو کر آئتا کھڑا ہو گا۔ Orgy (لغوی معنی ہے 'تقطیر' یعنی روح اپنے آپ کو مادے کی آلانس سے کیسے پاک کر سکتی ہے) اور Theory ('پر جوش تعقیل' جس کی حالت میں روح مادے سے پاک ہو کر جنم چکر سے نجات پا سکی ہے) کے الفاظ انہی بالغینی سے پادگار ہیں۔ اسی طرح تناسخ ارواح کا تصور ابتدائی صورت میں عارفیوں کے ہمراں موجود تھا۔ جو بقول بیرونیوں یونانیوں نے مصریوں سے لیا تھا۔ بہر صورت جب فیثا غورس نے عارف مت کی تجدید و اصلاح کا بیڑا الہایا تو اس نے بقائی روح اور تناسخ ارواح کے اساسی عقاید کو من و عن قبول کر لیا۔

فیثا غورس نے عالم شباب میں مصر۔ بابن اور ایران کی سیاحت کی تھی اور وہاں کے اپل علم سے فیض حاصل کیا تبا۔ مصر میں شہنشاہ کمبوجیہ پخامنشی نے اسے گرفتار کر لیا اور اپنے ساتھ شام لے گیا۔ کمبوجیہ کی وفات پر اسے ربانی نصیب ہوئی۔ اور وہ بابل چلا گیا جہاں اس نے ریاضی اور بیٹت کی تعلیمیں کی۔ وہیں لوٹ کر اس نے ایک تعلیمی انجمن قائم کی جس کا نظام عارف یعنیہ کی یاد دلاتا ہے۔ فیثا غورس کے مکتب میں تعلم مخلوق تھی اور صلبہ دو جمتوں میں منقسم تھی جنہیں رسمی علوم پڑھانے جاتے تھے انہیں ظاہریہ کہا جاتا تھا۔ منتخب طلبہ کو گوشہ تنهائی میں عرفان و سلوک کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اپنیں عظیم کا نام دیا گیا۔ فیثا غورس اور اس کے پھر و حنف چکر اور تناسخ ارواح پر محکمہ عقیدہ رکھتے تھے۔ ایک دن فیثا غورس نے راستہ چلتے ہوئے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتنے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتنا زور زور سے چیخ رہا ہے۔ فیثا غورس اس کے قدر

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
لیا اور کہنے لگا اس کرنے کو نہ مارو۔ اس کی چیزوں میں بھی ایک سرے
ہوئے دوست کی آواز سننی دے رہی ہے۔ فیشا غورس کے سلک میں گوشت اور
لوبیا کھانا۔ سفید مرغ کو چھونا۔ ہوری روٹی کو دانتوں سے کاٹ کر کھانا۔
رات کو جراغ کی روشنی میں آئندہ دیکھنا۔ جلتی ہوئی آگ کو لوہے سے چھونا
منوع تھا۔ فیشا غورس کے افکار کی تشرع کرتے ہوئے برٹ لکھتا ہے:

"(فیشا غورس کے خیال میں) اس دنیا میں ہم اجنبی ہیں۔ جسم روح کا مزار
ہے اس کے باوجود ہمیں خود کشی کر کے اس سے نجات نہیں پانا چاہئے
کیوں کہ ہم غلام ہیں۔ ہمارا آقا خدا ہے جس کے حکم کے بغیر ہمیں اس
دنیا سے فرار کی اجازت نہیں ہے۔ اس دنیا میں تین قسم کے آدمی ہیں جیسے
اولمپیک کے کھیلوں میں آئے والے لوگ تین گروہوں میں بٹ جائے ہیں۔
سب سے نچلا طبقہ وہ ہے جو خرید و فروخت کے لیے آتا ہے ان سے برتر وہ
لوگ ہیں جو کھیلوں کے مقابلے میں حصہ لیتے ہیں۔ اعلیٰ ترین طبقہ محض
تماشانی کی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کو پاک کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ
آدمی تحصیل علم میں مصروف رہے اور اپنی زندگی اس مقصد کے لیے وقف کر
دے۔ یہی سچا فاسنی ہے جو جنم چکر سے نجات پا لیتا ہے"۔

لفظ فیلسوف یا فلسفی فیشا غورس ہی کا وضع کیا ہوا ہے۔ اس کا لغوی معنی
ہے 'دانش دوست'۔ اس کے خیال میں تفکر و تعمق اور وجود حال کو بروئے کار
لا کر جو شخص جنم چکر سے نجات پالیتا ہے وہی فلسفی یا دانش دوست ہے۔
فیشا غورس کے پیرو روح کو جسم کے زندان سے ربانی دلانے کے لیے فلسفے کا
مطالعہ کیا کرتے تھے۔ انہوں نے پیش 'موسیقی اور ریاضی میں اجتہادی اخافی
کہنے۔ یہ علوم فیشا غورس کے نظریہ اعداد سے متاثر ہوئے۔ اس نے اصوات کو
پندسے کے اصولوں پر تقسیم کیا۔ وہ اعداد کو اصل حقایق ماننا تھا اور موسیقی کی
آوازوں کی ترکیب میں وہی حسن اور تناسب تلاش کرتا تھا جو اعداد میں پایا جاتا
ہے۔ اس نے عدد کو مستقل بالذات اکٹی مانا اور اسے تمام وجود کا اصل اصول قرار
دیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اعداد کے بغیر کائنات میں یکسانیت، تناسب یا توافق
برقرار نہیں رہ سکتا۔ کائنات کی اسی آفاق یکسانیت اور تناسب کے باعث اس نے اسے
Cosmos کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اعداد ہی بہترے کی اسas میں اور خد
سماء کا جوپر ہے۔ وہ ضد جو طاق اور جفت کے اعداد میں موجود ہے۔ ان تضادات
کے توافق ہی سے فطرت (نیچہ) معرض وجود میں آئی ہے۔ مادی دنیا کے علاوہ وہ
غیر مادی عالم پر بھی اس اصول کا اطلاق کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ محبت،
ذوقی، عمل، خیر، صحت وغیرہ بھی اضداد کے توافق سے صورت پذیر ہوئے ہیں۔
سماں کے خلیا میں ۸ کا پندرہ سو محبت اور دوستی کی توضیح درتا ہے۔ ۱۰ کا پندرہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
 سکل واکمل ہے۔ طاق اعداد جفت اعداد سے زیادہ سعد ہوئے ہیں۔ فینا غورس کے بیرو عالمی تواافق اور موسیقی کے صوق تواافق کو والدالاصل مانتے تھے۔ ہرے زمانے میں ان سٹانن نے موسیقی کے تواافق پر غور کرنے ہوئے کائنات کے تواافق کا راز دریافت کیا تھا۔ اور گویا فینا غورس کے نظرے کی تصدیق کی تھی۔ فینا غورسیوں ہی نے سب سے پہلے زمین کو ایک سیارہ قرار دیا تھا۔ ارسٹو نے اس خیال کی سخت مخالفت کی لیکن جیت بالآخر فینا غورسیوں کی ہوئی۔ کوبرنیکس ہمی کا مریون منت تھا۔

فینا غورس کے اجتہاد فکر نے ریاضی کو خاص طور سے متاثر کیا Mathematics کی اصطلاح آسی کی وضع کی ہوئی ہے۔ آس کے ریاضیات طرز فکر کا سب سے بڑا اثر افلاطون اور آس کے واسطے سے بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پسندوں پر ہوا۔ الپیات اور نظریہ علم کو ریاضیات اسالیب کے رنگ میں مرتب کرنے کی کوشش کا آغاز ہوا اور فلسفہ شروع ہی سے ریاضیات کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ ہرے زمانے میں برٹنڈ رسن نے وائٹ بیڈ کے ساتھ مل کر منطق کو از سرنو ریاضیات کی بنیادوں پر مددوں کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ، عہد فینا غورس میں ریاضیات کی اساس پر فرض کر لیا گیا کہ فکر^۱ حس^۲ سے برتر ہے حسیات پر محمد تغیر پذیر ہوئے ہیں اور ان پر ریاضیاتی اصولوں کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے اس لیے یہ سمجھا گیا کہ حسیات فکر سے فرو تر ہیں اور انہیں حقارت کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے چنانچہ ایسے امول فکر وضع کیجئے گئے جو ریاضی کے اصولوں کے مثالیں اور قریب ترین تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ما بعد الطبیعتیات اور نظریہ علم میں کئی غلطیاں سراحت کر گئیں۔ اس نوع کا فلسفہ فینا غورس سے شروع ہوا تھا۔ برٹنڈ رسن کہتے ہیں کہ ریاضیات سب سے بڑا مأخذ ہے اس عقیدے کا کہ کائنات میں کچھ ازیٰ وابدی صداقتیں موجود ہیں یا کوئی عالم ایسا بھی ہے جو حسیات سے ماوراء اور برتر ہے۔ امن انداز فکر کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ صرف عقلی استدلال ہی سے ازیٰ وابدی صداقتیں کو یا برتر عالم کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہذا فکر حس سے افضل ہے اور معقولات محسوسات کی پہ نسبت زیادہ حقیقی ہیں۔ اسی بنا پر فینا غورس نے دعویٰ کیا تھا کہ اعداد حقیقی ہیں ازیٰ وابدی ہیں اور زمان و مکان سے ماوراء ہیں۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال (Ideas) یا forms کے نام دیے اور کہا کہ امثال حقایق نفس الامر ہیں ازیٰ وابدی ہیں جب کہ محسوسات گریزیا اور تنا پذیر ہیں۔ افلاطون کا یہ نظریہ یہی فینا غورس سے ماخوذ ہے کہ عالم ازیٰ وابدی صرف شغل استدلالی ہی پر منکش ہو سکتا ہے اس تک محسوسات کی رسانی نہیں ہو سکتی۔ یہ تصور افلاطون سے ائے کہ بیگل تک تمام مثالیت بستی کا سنگ بنیاد ہے۔ برٹنڈ رسن کے الفاظ میں:

”فینا غورس نے ریاضی کو یہی ترقی دی۔ ریاضی ہی بر اس خیال کی بنیاد

رنہی لئی کہ فکر حواس سے برتر ہے اور وجہان مشاہدے سے الفضل ہے۔ اسی لئے فلسفے میں بھی اکملیت کے حصول کی کوشش کی کہی اور یہ کوشش مابعد الطبیعتیات اور نظریہ علم ہو بھی اثر انداز بہقی۔ ریاضی ہی مأخذ ہے اذی و ابدی صفات میں عقیدہ رکھنے کا با ایسے عالم کو ماننے کا جو حوار سے برتر ہو۔ یہ خیال بھی ریاضی ہی سے لیا گیا ہے کہ فکر حواس سے برتر نہ ہے اور مقولات محسوسات سے زیادہ حقیقی ہیں۔ باعثیہ کا نظریہ زمان ریاضی ہی سے تقویت پذیر ہوا۔ نیز یہ عقاید ریاضی سے ماخوذ ہیں کہ اعداد حقیقی ہیں اور زمان سے ماوراء ہیں یا افلاطون کے امثال عالم مادی سے ماوراء ہیں۔ عقیدت پہنند فینا غورس کے زمانے ہی سے ریاضیات کے زیر اثر دے ہیں۔ افلاطون نے خدا کو مابر پہنندہ کہا ہے اور جمیز جینز آسے عالم ریاضیات سمجھتا ہے۔ ریاضیات اور النہایات کا امتزاج جو فینا غورس سے شروع ہوا تھا یونان کے مذہبی فلسفے۔ از منہ وسطی کے فلسفے اور بہرے دور میں کاثٹرکتیکے افکار میں نفوذ کر گیا۔ افلاطون، آگسٹن ولی، طاسس اکٹوناس، دیکارٹ، سپینوزا، لائب نش کے نظریات میں مذہب اور عقل جس طرح ممزوج ہوئے ہیں وہ عارف مت کی قدیم روایت ہے کیونکہ جس شے کو افلاطونیت کہا جاتا ہے اس کا تجزیہ کیا جائے تو وہ اصلاً فینا غورسیت ہی نکلے گی۔ یہ خیال کہ کوئی عالم حقیقی بھی ہے جسے صرف عقل پا سکتی ہے اور جو حواس کی دسترس سے بالاتر ہے فینا غورس ہی سے لیا گیا ہے۔ فینا غورس نہ بوتا تو عیسائی جانب عیسیٰ کو 'کلمہ' نہ کہتے اور متکلمین نہ خدا کی بستی کا ثبوت تلاش کرتے نہ حیات بعد موت کے ایثار کی کوشش میں سرگردان ہوتے۔“

افلاطون کے پیش روؤں میں پارسی نائیسیں ایک بلند پایہ فلسفی ہو گزرا ہے۔ آس کا وطن ایلیا کی ایک چھوٹی سی ریاست تھی جو اطالیہ کے مغربی ساحلی پر واقع تھی۔ اسی نسبت سے آس کے فلسفے کو ایاطی کا نام دیا گیا ہے۔ طالیس کے بعد کے فلاسفہ کو یہ خیال مسلسل پریشان کرتا رہا۔ کہ اس عالم کثرت و ظواہر کے ہس پرده یقیناً کوئی مستقل بالذات اصول کار فرمایا ہے۔ اس اساسی اصول کی طبیعت پر اختلاف رائے تھا۔ ایاطی فلاسفہ نے اصول واحد کو 'وجود' کا نام دیا۔ پارسی نائیسیں ابتداء میں فینا غورس کا پیرو تھا۔ اواخر عمر میں آس نے اپنا مستقل فلسفہ پیش کیا اور کہا کہ وجود ہی قطعی حقیقت ہے۔ حواس کا عالم فریب نظر ہے بعض ظواہر پر مشتمل ہے۔ وجود عدم سے بینا ہو ہی نہیں سکتا اس لیے وجود کے واکچہ نہیں ہے۔ وجود بعض ہے۔ پارسی نائیسیں سب سے پہلے عقل اور حس میں تبیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حواس کا عالم ظواہر کا عالم ہے غیر حقیقی ہے باطل ہے۔ حقیقی وجود دو ہم صرف عقلي استدلل ہی سے جتن سکتے ہیں۔ ہمارے حواس پریب نظر کا باعث ہوتے ہیں۔ صفات صرف عقل میں ہے۔ عقلي استدلل میں ہے۔ بھی

لنظريہ، بعد میں مثالیت کا خیال غائب بن گیا کہ "صداقت عقلی استدلل میں ہے حواس میں نہیں ہے۔" مادیت پسندی کا اصل اصول یہ ہے کہ حواس کا عالم بھی حقیقی عالم ہے۔ مثالیت کی رو سے حواس کا عالم صرف ظواہر کا عالم ہے۔ پارمی ناندیس کثرت فی نمائش اور حرکت کے ساتھ زمان و مکان کے خلا کو بھی حواس کا فریب مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو ہے وہ نہوں ہے۔ اس لیے سیس کے خیال میں پارمی ناندیس مادیت پسند ہے۔ پارمی ناندیس کا قول ہے "ایک مادہ ہے جو بھیلا ہوا ہے اور گرے کی شکل ہے۔" فربنک تھی کہتا ہے کہ پارمی ناندیس وحدت وجود کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کائنات خدا ہے اور یہ خدا خالص روح نہیں ہے بلکہ زندہ نظرت کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح وہ فطرت (نیچر) کو زندہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ جس پر فکر نہ کیا جا سکے وہ موجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود نہ ہو آس پر فکر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے الفاظ میں فکر اور وجود واحد الاصل ہیں۔ حقیقت باشعور ہے اور ذین کی مالک ہے۔ اس لیے بھی فکر اور وجود ایک ہیں۔ حقیقت میں تغیر ناممکن ہے۔ تغیر کا احساس ہمیں حواس سے ہوتا ہے اس لیے تغیر فریب نگہ ہے۔ پارمی ناندیس عقل استدللی پر حکم عقیدہ رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی فکر کے متضاد ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

زینو الیاطی نے پارمی ناندیس کی تائید کرتے ہوئے مکان اور زمان سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا انہیں فلسفے میں بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ تغیر اور حرکت کے خلاف آمن کی مشہور دلیل یہ ہے کہ پرواز کے وقت ایک تیر ایک ہی وقت میں دو جگہوں پر موجود نہیں ہو سکتا اس لیے وہ ایک خاص لمحے میں ایک ہی جگہ، ہو گا نہ کہ دو جگہوں میں۔ اس لیے آڑان کے ہر لمحے میں کہیں نہ کہیں ساکن ہو گا۔ اس لیے شروع سے آخر تک ساکن ہو گا لہذا حرکت ناممکن ہے۔ زینو پہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اور حرکت نہ صرف غیر حقیقی ہیں بلکہ ناممکن ہیں کیونکہ ان کے اندر وہ میں تضاد ہایا جاتا ہے۔ ارسٹونے زینو کو جدلیات کا بانی کہا ہے۔ جدلیات میں جو غلط ہو اس کی تردید خود آس سے کرانی جاتی ہے۔ تیر کی مثال سے زینو نے آن تضادات کی طرف توجہ دلانی ہے جو زمان، مکان سے متعلق ہمارے ذہن میں ہیں اور اس نتیجے لہ پہنچا کہ حرکت غیر حقیقی ہے۔ اس لیے جیسا کہ پارمی ناندیس نے کہا ہے "صرف وجود ہے" جس میں کوئی کثرت نہیں لہ جو سکام حرکت اور تغیر سے مبترا ہے۔ متاخرین میں کائنات نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے زمان و مکان کے تصورات میں تضادات غافی ہیں لہذا زمان و مکان حقیقی نہیں ہیں مخصوص ظواہر ہیں اور زمان و مکان کا حقیقت نفس الامری سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے ذہن نے اپنی محدود رسانی کے باعث زمان و مکان کا تصور کھٹا کر دیا ہے۔ ہیگل نے بھی زینو کی جدلیات سے کام لیا ہے۔

الیاطی فلسفہ پہلی احادیث^۱ ہے یعنی اس نے کائنات کی تشرع ایک ہی اصل اصول سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعد میں سینوزا اور این عربی کے انکار میں بھی احادیث تبودار ہوئی تھیں۔ احادیث اصولاً ثبوت کے انکار کی نفی کردنی ہے احادیث پسند۔ (۱) خدا کے شخصی تصور۔ (۲) روح کی بنا۔ (۳) قدر و اختیار کے منکر ہوتے۔

پارسی نائیدیس اور زینو کی اولیات درج ذیل ہیں:

- (۱) وہ مابعد الطبیعتیات اور جدلیات کے باقی ہیں۔ انسانی فطرت کے دو پہلو ہیں ایک آسے تصوف کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا سائنس کی طرف۔ ان کے انعام یا کشمکش سے فکر و تدبیر کو بروئے کار لا کر کائنات کو ایک 'کل' کی صورت میں تصور کیا گیا ہے اور اسے 'حقیقت مطلق' کہا گیا ہے۔ مابعد الطبیعتیات اسی حقیقت مطلق کی جستجو کا نام ہے۔
- (۲) انہوں نے حس اور عقل۔ غیر مرنی حقیقی اور مرنی شیر جیقی۔ ظاہر اور باطن میں تفریق کر کے مثالیت پسندی کا اصل اصول قائم کیا۔
- (۳) پارسی نائیدیس منطق یا جدلیات کو مابعد الطبیعتیات کی کلید سمجھتا تھا۔ بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پرستوں نے یہی روش اختیار کی۔
- (۴) ارسطو نے زینو کی جدلیات ہی کو نئے سرے سے مرتب کر کے منطق قیاسی کی بنیاد رکھی تھی۔

(۵) الیاطیوں کا 'ایک' کا تصور افلاطون کے 'خبر مطلق' رواقین کی 'عقل آفاق' اور نواشراقیوں کے 'احد' کی صورت میں تبودار ہوتا رہا۔

(۶) تمام اشیاء کے اصلاً ایک ہونے کا انکشاف کر کے پارسی نائیدیس نے مذہب و تصوف کو وحدت وجود اور فلسفے کو احادیث کے تصورات دیے۔ یہ نظریہ آسی سے یادگار ہے کہ کائنات ایک 'کل' ہے اور کثرت نکاہ کا فریب ہے۔ (۷) زمان غیر حقیقی ہے۔ تغیر و حرکت کے انکار سے زمان حقیقی نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات ایک 'کل' ہے اور ہر کہیں حقیقت واحد ہی کا جلوہ ہے تو ماضی، حال اور مستقبل کی تفریق فریب نظر ہوئی۔ یہ تصور بعد میں سینوزا، پیکل اور وجودیوں نے زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

(۸) مکتیں کا اسلوب زینو کی ایجاد ہے۔ بعد میں افلاطون نے اسے اختیار کیا تھا، افلاطون کا آستانہ سترات ۴۶۹ء ق۔ م میں ایتھنز میں پیدا ہوا۔ آس کا بدن گھٹا ہوا لیکن بے ڈول تھا۔ چہرے کے نقوش ناتراشیدہ بھدے تھے۔ ناک پچھی ہوئی گردن کندھوں میں نہیں ہوئی، ننگے پاؤں موٹا جھوٹا پہنچے ایتھنز کے کوچہ و بازار کے چکر لکایا کرتا تھا۔ آس کا پیشہ سنگ تراشی تھا لیکن آس نے کبھی کچھ کر کے نہیں دیا، فکر معاشر سے آزاد قلندر منش آدمی تھا۔ بھوپوں کی پرورش اور کفالت میں

دو تاریخی کے باعث آس فی یہوی ہر وقت اسے جل کی سنایا کری - ابک روایت یہ ہے کہ آس نے شہر بھر کی سب سے تند خو اور زیان دراز عورت تلامش کر کے آس سے نکاح کیا تھا جس سے آس کا مقصد یہ تھا کہ آس کے طعنے میں من سن در اپنے صبر و حوصلہ کو تقویت دینا رہے - آخاز شباب میں ورزش کا شوقیں تھا - اس کی شجاعت غیر معمولی جسمی قوت کا مالک تھا اور آپنی اعصاب رکھتا تھا - اس کی شجاعت سلم تھی - ایک دفعہ میدان جنگ میں آس نے نہایت پامردی اور جفاکشی کا ثبوت دیا تھا اور اپنی جان جو کھم میں ڈال کر اپنے دوست القی بالندیس کی جان بچانی تھی - وہ شراب خوری کا عادی نہیں تھا - لیکن جب احباب کی مجالس میں پیالہ تھام لینا تو ہر سے ہر سے بینے والی آس کی بلا نوشی کے قائل ہو جاتے تھے - اس کے باوجود کبھی کسی شخص نے آسے بھکتی ہونے نہیں دیکھا اپنے آپ پر آسے ہورا قابو تھا - وہ ہر وقت خور و فکر میں کھوپا رہتا اور سوچتا رہتا کہ حداقت کیا ہے ؟ خیر کیا ہے ؟ عدل کسے کہتے ہیں ؟ وہ صبح سویرے اپنے یہی کے معبد کی دیوار کے سائی میں یا منڈی کے کسی کوئی شخص میں کھڑا کسی نہ کسی سے باتیں کرتا بوا دکھانی دیتا تھا - جب کبھی کوئی سوال سے کوئی سوال پوچھ بیٹھتا تو ستراط بھٹ کا عنوان پیدا کر لینا اور پھر تا بڑ تواریخ سوالوں سے مخاطب کے فکری مغالطوں اور الجھنوں کا پردرہ چاک کر دیتا تھا - وہ آسے یہ احساس دلانے کی کوشش کرتا کہ آس کے خیالات میں ژولیدگی ہافی جاتی ہے - اواخر عمر میں آس نے اپنے یہی کوئی سوال کی نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا کام اپنے ذمے لے لیا تھا مگر آس نے باقاعدگی سے کبھی درس نہیں دیا - وہ باتوں پاتوں میں انہیں ایم سیاسی ' عمرانی یا اخلاقی یا مسائل کی طرف توجہ دلاتا رہتا تھا - آسے یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوتی تھی کہ بہت ہی کم اشخاص اپنی زندگی کے مقصد ' معاشرے کے عقدوں یا اخلاقی قدروں سے متعلق سوچ بچار کرنے ہیں - وہ نہایت منکسر المزاج تھا اور اکثر کہا کرتا تھا "مجھے تو صرف اتنا معلوم ہے کہ مجھے کچھ بھی معلوم نہیں ہے" - وہ احتساب نفس اور شعور ذات کو ضروری سمجھتا تھا - آس کا قول ہے :

"جو شخص اپنی زندگی کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے نفس کا احتساب نہیں کرتا وہ زندہ رہنے کے لاپق نہیں ہے" -

ایپنے ساتھ رہتے تھے - ان میں امراء اور روساء کے بیٹے بھی شامل تھے جن میں افلاطون، القی بالندیس اور ارسطو بس نامور ہوتے - یونان قدمے میں امرد پرستی نے باقاعدہ ایک معاشی ادارے کی صورت اختیار کر لی تھی اور لوگ کہنہم کہلا نو خیزوں سے اظہار عشق کرتے تھے - ملکہ افلاطون سے اس بات نہ ثبوت ملتا ہے کہ ستراط بھی بعض نوجوانوں کی محبت کا دم ہوتا تھا اور وہ آس پر جان چھڑ کر تھے

"لیکن ایک مکالئے غور جیسا میں ستراط کہتا ہے :

"اکا توں ! مجھے القی بالندیس سے بھانا - میںی محبت نے اسے دبوانہ کر دیا

ہے۔ جب سے میں نے اسے دل دیا ہے مجھے کسی دوسرے حسین سے بات کرنے کا حق نہیں رہا حتیٰ کہ میں کسی کی طرف ایک نگاہ دیکھوں تو بھی وہ حسد سے جل بھن کر کتاب ہو جاتا ہے اور نہ صرف زبان سے برا بھلا کھتا ہے بلکہ مجھے برا باتھ چلانے سے بھی باز نہیں آتا۔ اس وقت مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مجھے ایدا پہنچانے کا۔ اگر مجھے مارنے کی کوشش کرے تو مجھے آں کے باتھ سے چھڑا لینا میں آں کے جوشِ جنون سے سخت خائف ہوں۔“ القی بائیڈیں نے کہا ”تمہارے اور میرے درمیان کبھی صلح نہیں پوگی لیکن اس وقت میں تمہیں سزا نہیں دوں گا۔۔۔ سقراط نے میرے ساتھ ہی نہیں گلانتکون کے بیٹھے شارمیدیں۔ داکلیز کے بیٹھے یوتھی ریس اور کئی دوسروں کے ساتھ بدللوگی کہ ہے۔ شروع شروع میں یہ شخص محبت کا دم بھرتا ہے بعد میں خود محبوب بن بیٹھتا ہے۔“

افلاطون اور زینوفون دونوں کی روایات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سقراط کے اس نوع کے معاشرتے ہوا وہ میں سے پاک تھے۔ ایتھیز کے ارباب اختیار کو مقرر کا نوجوانوں سے ریط فیض ایک آنکھ نہیں بھاتا تھا اور عام طور سے آس پر یہ الزام لکایا جاتا تھا کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق خراب کر رہا ہے۔ سزید بران سقراط بت پرسنی کا مخالف تھا اور روایتی رسوم عبادت ادا کرنے سے گریز کرتا تھا۔ وہ ایک خدا کو مانتا تھا۔ اس بنا پر لوگ آسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ سقراط کا دعویٰ یہ تھا کہ ایک خفیہ باطنی آواز آسے گرے کاموں سے منع کرتی ہے اور پدایت دیتی ہے۔ یاد رہے کہ اس دور کے حکام اسراء اور روساء کو ناپسند کرتے تھے۔ سقراط کی صحبت میں اسراء کے بیٹھے بیٹھتے آہم جس سے حکام وقت کو خلشدہ لاحق رہتا تھا کہ یہ لوگ مل بیٹھے کر عوامی حکومت کے خلاف سازشیں کیا کرتے ہیں۔ آئی وجہوں کی بنا پر مقرر اپنے مقدمہ قائم کیا گیا۔ مقدمے کے دوران سقراط نے تمام الرامات کی مدلل اور ہر زور تردید کی لیکن منصف صاحبان آسے اپنے راستے سے پٹانے کا تھہ کر چکے تھے۔ جب سقراط کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ آسے موت کی سزا دی جائے گی تو آس نے آئیں مخاطب کر کے کہا:

”میں تمہیں صاف صاف بتا دوں کہ اگر تم میرے جویسے شخص کو جان سے مار دو گے تو تم مجھے اتنا فرار نہیں پہنچا سکو گے جتنا کہ اپنے آپ کو پہنچاؤ گے۔“

سقراط اپنے آپ کو بڑی مکھی اکھا کرتا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ بڑی معاشرے میں ایک بڑی مکھی کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو گاٹ گاٹ کر انہیں غور و فکر پر مجبور کرتے رہے۔ اور آئیں اپنی خامیوں اور کوتاپیوں کا احساس دلاتی رہے۔ آس نے اپنے ششمینوں سے کہا کہ کسی شخص کو اختلاف رائے پا تنقید کرنے کے جرم

ایں ہلنے کر دیجئے ہے کوئی یہاں پا معاشری علّتے حل بھیں کیا جاسکتا۔ ان عقدوں کے سلسلہ میں کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حکام وقت خود اپنی اصلاح کریں۔ اس کے الفاظ یہں :

”اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسروں کو قتل کر کے تم انہیں اس بات سے باز رکھ سکو گے کہ وہ تمہاری برافی پر ملامت کریں تو یہ تمہاری بھول ہے۔ فرار کا یہ راستہ عزت کا راستہ نہیں ہے نہ ایسا کرنا ممکن ہے۔ سب سے آسان اور سہل طریقہ یہ ہے کہ دوسروں پر جبرو تشدد کرنے کی بجائے تم لوگ خود اپنے آپ کی اصلاح کرو۔“

لیکن منصف صاحبان تو آسے خار را سمجھتے تھے چنانچہ اسے موت کی سزا منانی گئی۔ اس زمانے میں ایتھریز میں یہ دستور تھا کہ مجرم کے عزیز داروغہ زندان کو کچھ دے دلا کر مجرم کو ملک سے باہر بھاگ لے جانے تھے۔ سفراط کے شاگردوں نے اسی کوشش کی لیکن سفراط نے بھاگ جانے سے صاف انکار کر دیا اور کہا میں ست برمن کا بذہا ہوں موت مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتی اور موت کوئی ایسی شے بھی نہیں کہ اس سے دور بھاگنے کی کوشش کی جائے۔ سفراط حیات بعد موت کا قائل تھا۔ آسے اس بات کا یقین تھا کہ مرنے کے بعد اس کی روح اپسے عالم میں جانے کی جہاں اس کے لیے ازلى مسرت کا سامان موجود ہے۔ موت کا دن آیا تو سب سے پہلے سفراط نے بیوی بھوں کو رخصت کیا کہ آن کی گردہ زاری اس کے آخری لمحات کو تلخ نہ کر دے۔ پھر داروغہ سے زبر کا بیالہ لانے کو کہا۔ سفراط کے شاگرد غم وال م سے نڈھاں اس کے گرد سرگوں یٹھنے تھے۔ سفراط نے داروغہ سے بوجھا ”موت کو سہل کیسے بنایا جا سکتا ہے۔“ اس نے جواب دیا آپ زبر پر کر ہٹلنا شروع کر دیں۔ جب ثانگیں شل ہو جائیں تو لیٹ جائیں۔ زبر کا ۲۴ ثانگوں سے دل و جگر میں آٹر جانے کا اور موت واقع ہو جانے کی۔ چنانچہ سفراط نے نہایت اطمینان سے زبر کا بیالہ پونٹوں سے لکایا اور غنائم پی گیا۔ اس پر اس کے شاگرد بے اختیار رونے لگئے۔ چاروں طرف سے گھنی گھنی سکیوں کی آوازیں آنے لگیں۔ سفراط نے ادھر آدھر ہٹلنا شروع کر دیا۔ جب ثانگیں بے کار ہو گئیں تو وہ لیٹ گیا اور کہا تم لوگ ضبط اور حوصلے سے کام لو۔ میں نے عورتوں اور بھوں کو اس لیے بٹا دیا تھا کہ وہ رونا پیشنا شروع کر دیں گے۔ آخر اس نے محسوس کیا کہ زبر رک و پے میں آٹر کیا ہے۔ اس نے نہایت سکون سے کریشو سے کہا ”اسکلپس سے میں نے ایک مرغ آدھار لیا تھا۔ یہ قرض چکا دینا اور دیکھو بھونا مت“ یہ اس کے آخری الفاظ تھے۔ اس کے ساتھ ہی موت راحت کی نیند بن کر اس کی پلکوں پر اتر آئی۔

سفراط کا انداز نظر عملی و افادی ہے۔ اس نے کوئی مستقل نظام فلسفہ پیش کیا بلکہ لوگوں کو نیکی اور صداقت کی تلقین کی۔ انہیں صحیح فکر کی دعوت دی تاکہ وہ صحیح عمل کر سکیں۔ وہ مابعد الطبيعی خیال آرائیوں کو یہ مصرف

یہ بھائی تھا۔ اس نے کتابت میں کہا ہے کہ یہ بہت کرے کی جائے انسان کو عقل و خرد کی رہنمائی میں صحیح طریقے سے زندگی کزارنے کی ترغیب دی۔ سقراط کا فلسفہ تقدیم ہے کہ اس میں اصول علم کی تحقیق کی گئی ہے، عقلیاتی ہے کہ اس میں جستجوئے حل کے لئے عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ مثالیاتی ہے کہ حقیقت کی توضیح میں ذہن انسانی دو سبب سے بڑا عامل مانا ہے۔ ثنوی ہے کہ اس میں عقل کے مقابلے میں ماشے دو فروٹر مقام دیا گیا ہے۔

سقراط کی ذات سے فلسفے کی تین تحریکیں شروع ہوئیں جو بعض مسائل میں ایک دوسری کی متضاد ہیں۔ کابیت، لذتیت اور مثالیت۔ اس کا ایک شاگرد انطی تھیں کابیت کا بانی ہے وہ سقراط کی قائلدر مشربی سے متاثر ہوا۔ کلبی استغنا کو دانش و خرد کی علاحت سمجھتے تھے اور دُنیوی مال و متعہ کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انطی تھیں کا شاگرد دیو جانس کلبی اپنے پاس سوانی پانی پینے کے پیارے کے کچھ نہیں رکھتا تھا۔ ایک دن اس نے ایک دیہاک لڑکے کو اوک سے پانی پیتے دیکھا تو اپنا پیارا بھی پھیلک دیا۔ انطی تھیں کا قول ہے ”میں املاک کو اس لیے ناپسند کرتا ہوں کہ اس کا ملک نہ بن جاؤں“ وہ ہمیشہ پھٹے پرانے کپڑے پہنتا تھا۔ ایک دن اسی پیشہ کی ایک دیہاک کے پاس گیا۔ سقراط نے سکرا کر کہا ”تمہارے لباس کی دھیجیوں میں سے مجھے صاف طور پر تمہاری خود نمائی کی جھلک دکھانی دیتی ہے۔ روائیں انہی کلبیوں کے جانشین تھے۔“

سقراط کے ایک شاگرد ارسطوی ہس نے لذتیت کے مکتب فکر کی بنیاد رکھی جسے بعد میں اپیکورس نے اپنا لیا۔ وہ ان لوگوں سے نفرت کرتا تھا جو حصول زر و مال کو زندگی کا مقصد واحد قرار دیتے ہیں۔ ایک دن ایک امیر سعیمن نے اسے اپنا محل دکھانے کے لیے مدعو کیا۔ سنگ مرمر کے محل میں پھرانتے پھرانتے معاً ارسطوی ہس نے سعیم کے منہ پر تھوک دیا۔ سعیم نے شکایت کی تو کہا ”سنگ مرمر کے محل میں تمہارے چہرے سے زیادہ اور کوئی موزوں جگہ دکھانی نہیں دی جہاں میں تھوک سکتا۔“ ایک دن ایک دوست نے ارسطوی ہس کو ملامت کرتے ہوئے کہا ”نم لے اپنے گھر میں کسی کیوں ڈال رکھی ہے۔ ارسطوی ہس نے جواب دیا ”مجھے ایسے مکان میں رہائش رکھنے یا ایسے جہاز میں سفر کرنے میں کیا ننک و غار محسوس ہو سکتا ہے جس میں اور لوگ بھی رہ چکے ہیں یا سفر کر چکے ہیں۔“ ایک دن وہی کسی ارسطوی ہس سے کہنے لگی میں تمہارے بھی کی مان بننے والی ہوں۔ جواب دیا ”یہ بتا سکنا کہ تو میرے ہی بھی کی مان بننے والی ہے اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی حاردار جہاڑی میں گر پڑنے کے بعد یہ بتا۔ مکنا کہ کس کائنٹ سے بدن پر خراش آئی ہے۔“

اہل نظر کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ مثالیت پسندی کا بانی سقراط کو سمجھا جائے یا انглаطون کو سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی۔ اس کے متنبر انглаطون یا زینوفون کے بیان ملتے ہیں۔ بعض اہل رائے کہتے ہیں کہ انглаطون نے

اپنے اتنا۔ کئی خیالات کو اپنے مکالموں میں جوں کا توں قلم بند کیا ہے۔ دو روں کا خیال ہے کہ افلاطون خود فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ اس نے سقراط سے بے شک استفادہ کیا لیکن اس کا نظام فلسفہ خود اس کا اپنا مرتب کیا ہوا ہے۔ بہرحال مکالمات میں سقراط کے جو نظریات دکھانی دیتے ہیں وہ بذات خود بڑے اہم ہیں۔ جوں زمانے میں سقراط نے بوش سنبھالا ابھی نہ میں سوفسطائیون (لغوی معنی) (عاقل و دانا) کے نظریات کی اشاعت پوری ہی تھی۔ یاد رہے کہ اس دور سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا نقطہ نظر عالیٰ و افاق تھا۔ یعنی، ہر قیامتیں، دینا، قریبیں، یادیں نائیں، انا، کساغورس وغیرہ نے کائنات کی کنہ کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ ہم مادیت پسندی کے ضمن میں دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ یونان جو پر کائنات کے تجسس سے شروع ہوا تھا۔ ابتداء میں سب سے اہم یہ سوال درپیش تھا کہ ”نیجر کیا ہے؟“ اور اس کے ماتھے ضمنی سوال یہ تھا کہ ”انسان کیا ہے؟“ سوفسطائیون نے کہا کہ کائنات کو سمجھنے کی انسانی کوشش ہے کہ اور مضمون خیز ہے فلسفے کا اصل منصب یہ ہے کہ انسان کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے اس سوال کو ابیعت دی کہ ”انسان کیا ہے؟“ اور یہ سوال ضمنی اور ثانوی حیثیت اختیار کر گیا کہ ”نیجر کیا ہے؟“ ان کا خیال یہ تھا کہ انسان کو نیجر کے حوالے سے سمجھنے کی بجائے نیجر کو انسان کے حوالے سے سمجھا جائے۔ چنانچہ جب سوفسطائیون نے انسان کو فلسفیانہ تفکر و تجسس کا مرکز و محور بنایا تو کائنات کی بجائے ذین انسان اور عمل انسانی اپلی فکر کا اصل موضوع قرار پایا اور ایسے علوم کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق خالصیاً انسان سے تھا۔ سوفسطائیون نے کوئی نہ اور النیات کی بجائے منطق، سیاست، بلاغت، خطابات، طبیعتیات، لغات اور شاعری کی تدریس شروع کی۔ اس طرح نئے نقطہ نظر کے مطابق معروض کے بجائے موضوع کو زیادہ ابیعت حاصل بنو گئی۔ برونا غور من سوفسطائی کا قول ہے۔ ”انسان ہی ہر شے کا پہمانہ ہے۔“ یعنی جو میرے نزدیک صداقت ہے وہی اصل صداقت ہے جسے میں نیک سمجھتا ہوں وہی اصل نیک ہے۔ اسی مرحلے پر دنیاۓ فلسفہ میں موضوعیت اور فردیت نے بار بایا۔ غور جیسا سوفسطائی کہتا تھا کہ معروضی علم کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اخلاق میں کوئی معروضی یا تطبیعی معیار ہو سکتا ہے۔ تھریسی میکس سوفسطائی نے کہا ”عدل و عدالت نام ہے حکمران طبقے کے مقادی نکھداشت کا۔“ وہ کہتا تھا کہ جنہ طاقت ورثو گوں نے کمزوروں اور غریبوں کو دبانے کے لیے قوانین بناؤ رکھیے یہ اور مکار سیاست دان عوام کو مذبب کے نام پر دھوکا دے کر انہیں اپنا مطیع رکھنا چاہتے ہیں۔ برونا غور من نے علم کے مأخذ پر بحث کرنے بولنے لاک کی پیش فیاسی کی اور کہا کہ حسیات ہی حصول علم کا واحد وسیلہ ہیں اور کسی مازوںی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح علم کے پر شعرے میں تشکک کا دورہ ہو گیا اور صداقت، خیر اور حسن کو محض اخلاق قرار دے دیا گیا۔ سقراط کا نقطہ نظر اور طرز استلال سوفسطائیوں ہی سے ماخوذ تھا

کیونکہ اس نے بھی اپنی کتاب کا طرح انسان ہی کو موضوع نکر بنایا تھا۔ دیو جانس کے بقول اس دلیل کا باتی جسے "سراطی" کہا جاتا ہے فی الاصل پروتاغوروس سو فسطان تھا جن نے قواعد اور لسانیات کی بنیاد رکھی۔ بہر صورت سرطان سو فسطائیوں کی موضوعیت اور علم و اخلاق میں ان کے تشکیل کا مخالف تھا۔ اس نے عقلی استدلال اور اخلاقی قدریوں کے مقام کو بحال کرنے کا کام شروع کیا جو بعد میں افلاطون اور ارسطو نے پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔

سب سے پہلے سقراط نے یہ دعویٰ کیا کہ کسی شے کی کنند کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ایسی خصوصیات کو پیش نظر رکھا جائے جن کے ذکر سے وہ شے صاف صاف سامنے آجائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی صحیح تعریف کی جاسکے۔ سقراط کے خیال میں یہ کام صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اس تعریف کو اس نے Concept کا نام دیا۔ یہ نظریہ بڑا انقلاب پرور ثابت ہوا۔ افلاطون نے اسی پر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد رکھی تھی۔ بعد میں یہ تمام مثالیت پسندی کا اصل اصول بن گیا۔ اس نظریے سے سو فسطائیوں کے اس ادعائی کی تردید مقصود تھی کہ علم حضن حتیٰ ادراک کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح سقراط نے اپنے خیال کے مطابق سو فسطائیوں کی موضوعیت کا۔ باب کر کے عقلی استدلال پر انسان کا عقیدہ دوبارہ بحال کر دیا۔

اخلاقیات میں سقراط نے صداقت، خیر اور حسن کی ازلی و ابدی قدریوں کا ذکر کیا اور کہا کہ یہ قدریوں انسانی ذہن یا موضوع سے علیحدہ مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں۔ اس نے خیر مخصوص کی جستجو میں اخلاقیات کو فلسفے کی باقاعدہ ایک صفت بنا دیا۔ سقراط نے علم اور خیر کو لازم ملزم قرار دیتے ہوئے کہا کہ جو شخص علم رکھتا ہے وہ شر کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتا۔ اس پر بعد میں ارسطو نے یہ کہہ کر تنقید کی تھی کہ سقراط نے فطرت انسانی کے جذبات و پیجانات کو نظر انداز کر دیا ہے جن سے انسانی اعمال اثر پذیر ہوتے ہیں۔ مزید برآں سقراط نے کہا کہ کائنات میں مقصد نہیں ہے جیسا کہ مادیت پسند کہتے ہیں۔ کائنات میں مقصد و غایت ہے اور اس میں دوامی اخلاقی قدریوں موجود ہیں جن کے طفیل انسان خیر اور حسن کی کاشش ہے۔ وہ کرتا ہے۔ افلاطون نے کائنات کے بامقصد ہونے کے اس تصور کو بعد میں بڑی شرح و بسط سے پیش کیا۔ سیاستیں میں سقراط نے کہا کہ مملکت کی باگ ڈور نیک۔ قابل اور انصاف پسند دانشوروں کے ہاتھوں میں ہونی چاہیے جنہیں حکمرانی کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہو۔ سو فسطانی کہتے تھے کہ عدل نام ہے طاقت وردوں کے مقابل خصوصی کے تحفظ کا۔ سقراط نے کہا عدل کسی خاص طبقے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں تمام طبقاتِ معاشرہ برابر کے شریک ہیں۔ اس نے ایک قسم کے اشتہل معاشرے کا تصور پیش کیا جس میں افراد اپنی قدرتی صلاحیتوں کی نشو و نما اور تکمیل کے لیے زندگی گزارتا ہے اس کا قول ہے:

"انسان کے لیے ضروری ہے داد و جماعت میں وہ در زندگی گزارے اور ذائق

سفراط اپنے زمانے کے دانش فروش خطبیوں کا ذکر حقارت سے کرتا تھا :

"ید لوگ نیل کے برتنوں کی طرح پس جنہیں ایک دفعہ نہو کا دے دیا جائے تو دیر تک بجتے رہتے پس۔"

جیسا کہ ذکر ہوچکا ہے سفراط حیات بعد نمات کا بھی قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ موت کے بعد دانش و رون کو ایک ایسے مثالی عالم میں جگہ ملے گی جہاں وہ تعقی و تفکر کی زندگی گزاریں گے۔ عظیم شعراء کے متعلق وہ کہتا تھا کہ وہ پڑی سے نظم نہیں لکھتے بلکہ اس وقت لکھتے پس جب ان پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

الفلاطون : ۲۷۴ع ق - م میں ایتھنز کے ایک رئیس گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کا اصل نام ارسطو کا ہیں تھا۔ اوائل شباب میں دوسرے نوجوانوں کی طرح ورزشی کھیلوں میں پڑھ چڑھ کر حصہ لیتا تھا۔ نہایت شد زور جوان تھا۔ کشتنی لڑنے میں شہرت حاصل کی اور کئی میدان مارے۔ اس کے کندھے کشادہ اور توانا تھے اس لیے لوگ اسے پلانٹو کہنے لگے۔ بعد میں اسی نام سے مشہور ہوا۔ علوم موجود کی تھیں گھر میں کی تھی۔ شعر گوئی کا شوق بھی رکھتا تھا۔ عین شباب کے عالم میں جب اس کے سامنے عیش و عشرت کی تمام راہیں کھلی ہوئیں توہیں سفراط کی شخصیت اور اس کی تعلیمات سے ایسا مسحور ہوا کہ تمام مشاغل ترک کر دیے۔ عشقیہ نظموں کے مسودات پہاڑ کر پہینک دیے اور اس کے حلقة ارادت میں شامل ہو گیا۔ اس کے بعد اس کی ساری زندگی فلسفے کے لیے وقف ہو گئی ایک جگہ کہتا ہے۔

"خدا کا شکر ہے کہ اس نے مجھے مرد بنا�ا عورت نہیں بنا�ا اور مجھے سفراط کے عہد میں پیدا کیا۔"

افلاطون دس برس استاد سے فیض باب ہوا اور سفراط کی المناک موت سے ایسا متاثر ہوا کہ گھر بار چھوڑ چھاڑ کر دوسرے ملکوں کی سیاحت پر روانہ ہو گیا۔ اس وقت اس کی عمر انہائیں برس ہو گی۔ بارہ برس تک مصر، صقلیہ اور اطالیہ کی سیاحت کی۔ صقلیہ میں فیشا غوریوں سے صحبتیں ریسیں جن کی باطنیت سے وہ بڑا متاثر ہوا۔ ۳۸۴ع ق - م میں ایتھنز لوٹ آیا اور ایک باغ میں اپنی شہرہ آفاق اکیلسی قائم کی۔ باق ماندہ عمر یہیں درم تدریس میں گزر دی۔ اس کے مکتب میں زیادہ تر ریاضی اور نظری فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ افلاطون ریاضی کو اس قدر اہم سمجھتا تھا کہ اپنی درس گاہ کے سامنے کے دروازے پر یہ الفاظ کتنا کروائیں:

"جو شخص پتندسہ نہیں جانتا اندر نہ آئے"

افلاطون نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اور ہر بیوہوںا بن گیا۔ فلسفے کی غواصی اس کے ذوق شعر و ادب دو نہ دبا سکی۔ چنانچہ اس کے مکالات کا شہر لطف بیان کے لحاظ سے ادبیات عالم میں بوتا ہے۔ مکالات افلاطون میں جمهوریہ قوانین - ضیافت نہیں غور جیاس - اپالوجی - فیدو - سفسد - طیاروس - فیدرس اور

کرنا لویں ہایت بلند ہایں۔ ان میں مثال کا انداز نگارش پایا جاتا ہے اور کرداروں کی زندہ تصویریں چشمِ تصور کے آگے جھملانے لگتی ہیں۔ افلاطون نے مثالی ملکت کا تصور بیش کیا تو صقلیہ کے بادشاہ دانوتوسیم نے اسے بلا بھیجا کہ آئجے میری ریاست کو مثالی ملکت میں تبدیل کر دیجئے۔ افلاطون اس کے بہان گیا تو کسی بات پر دونوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بادشاہ نے طیش میں آکر افلاطون کو غلام بننا کر بردہ فروشوں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ فلسفی کے ایک شاگرد نے اس کی قیمت ادا کر کے اسے رہانی دلوائی۔ افلاطون اپنے لوث آیا جہاں اسی بوس کی عمر میں وفات ہائی۔ اس کی موت نہایت پرسکون ہوئی۔ ایک دن وہ کسی عزیز کی دعوت عروسی میں شریک تھا۔ رات گئے تک پنگامہ ناؤ نوش گرم رہا۔ افلاطون کمر سیدھی کرنے کے لیے ایک کرسی پر دراز ہو گیا اور سو گیا۔ صبح سویرے میزبان نے اس کا پہنہ کیا تو وہ ابدي نیند سو چکا تھا۔

افلاطون کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے امن کے نظریہ امثال کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ یہ امثال یا عیون وہی ہیں جنہیں سقراط نے تجربیدات فکری با کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریہ حقیقت اور ظاہر یا حس اور عقل کے انتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھو چکے ہیں سب سے پہلے پارسی نائلیس نے کہا تھا کہ صداقت عقل استدلالی میں ہے اور عالمِ حواسِ محض فریب نظر ہے۔ بیریقليس اور دیما قریطس بھی عقلیت پسند تور سو فسطانی آئئے تو انہوں نے اس فرق کو ہٹا کر رکھ دیا اور کہا کہ علم صرف حواس ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ سقراط اور افلاطون نے کہا کہ علم تجربیدات فکری سے حاصل ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں عقل استدلالی ہی سے میسر آ سکتا ہے۔ افلاطون نے کہا کہ یہ تجربیدات فکری صرف تفکر کا ایک قانون نہیں ہیں بلکہ مستقل بالذات ما بعدالطبعی حقائق ہی ہیں۔ اس نے ان حقائق کو امثال کا نام دیا اور کہا کہ کائنات کی حقیقت مطلقاً انہی امثال پر مشتمل ہے۔ یاد رہے کہ یہ دعویٰ کہ حقیقت مطلقاً عقلیاتی ہے تمام مثالیت پسندی کے مکری اصولوں میں سے ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ فلاسفہ صرف حقیقی امثال میں دلچسپی لیتے ہیں فرد یا شے سے اعتنا نہیں کرنے افلاطون نے ان امثال کا ایک ایسا عالم بسایا ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے اور بیشمار امثال پر مشتمل ہے۔ عالم مادی میں جتنی اشیاء بھی دکھانی دیتی ہیں وہ انہی امثال کے سائے یا عکس ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عالمِ امثال حقیقی ہے اور عالمِ ظواہر غیر حقیقی ہے۔

افلاطون کے امثال ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انہیں بہت بھی کہا ہے۔ یہ امثال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے کسی تغیر سے متاثر نہیں ہوتے مادی عالم کی اشیاء ان امثال کے سائے ہیں مثلاً دنیا میں جتنے گھوڑے ہیں وہ مثالی گھوڑے کے عکس ہیں۔ تمام امثال ازل سے مرتب و بدون صورت میں موجود ہیں۔ ان میں خیر کامل سرفہrst ہے۔ کائنات میں ایک اور اصول بھی موجود ہے یعنی

مادہ - مادہ وہ سب تجوہ ہے جو کہ امثال ہیں یہیں - مادہ خام مواد ہے جن پر امثال کی چھاپ لگی ہوئی ہے - اسی چھاپ سے عالم ظواہر کی اشیاء بتی ہیں - مثلاً سنگ مرمر سنگ تراش کے لیے وہ خام مواد ہے جس پر اس کے مثل کی چھاپ لکتی ہے - اسی طرح مادے پر امثال کی چھاپ لکتی ہے تکوین عالم ہوئی تھی - مادی عالم حقیقی نہیں ہے بلکہ مادے پر حقیقی عالم یا امثال کی چھاپ ہے - اس دنیا کے تمام تغیرات عالم حواس کی تمام خامیاں اور کوتاپیاں مادے کی وجہ سے ہیں نہ کہ امثال کے باعث - اپنے ایک مکالے طیاؤں میں افلاطون ایک معمار کا ذکر بھی کرتا ہے جس نے پہلے امثال اور مادے کو اکٹھا کیا جیسے سنگ تراش سنگ مرمر کی سل پر اس کا مثل ثبت کرتا ہے - جب اس معار کے کسی مثل کو مادے پر ثبت کیا تو متعلقہ شے عالم وجود میں آگئی - ایک بھی مثل سے سینکڑوں اشیاء کی تخلیق عمل میں آئی لیکن اس تخلیق و تشكیل سے متعلقہ مثل پر کوئی اثر نہیں ہوا - وہ پدستور کامل و اکمل اور غیر متغیر ہی رہا - افلاطون کو مثالیت پسند اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے خیال میں حقیقی عالم امثال کا عالم ہے جس کا ادراک صرف عقل استدلائی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے - افلاطون کے خیال میں وہ عالم جس کا ادراک بھی اپنے حواس سے ہوتا ہے غیر حقیقی ہے - مادہ ناقص ہے اور جو مثل اس پر ثبت ہوتا ہے اسے مسخ کر کے رکھ دیتا ہے - ایک افسانے میں افلاطون بتاتا ہے کہ ذہن خالص صورت میں ایک ستارے پر موجود تھا کہ اس پر عالم حواس کی تمنا نے زور کیا پس اس نے جسم کی قید قبول کر لی - اب وہ اپنے آپ کو اس قید سے آزاد کر کر دوبارہ اپنے ستارے کو لوٹ جانا چاہتا ہے - طیاؤں میں اس نے فیضا غوریبوں کے انداز میں کہا ہے کہ عالم مادی میں آنے سے پہلے بر روح اپنے اپنے ستارے میں موجود تھی - نیک آدمی کی روح موت کے بعد اپنے اصل مسکن کو لوٹ جاتی ہے - بدی کرنے والی کو موت کے بعد دوبارہ عورت کے روپ میں پیدا کیا جائے گا - لاابالی اشخاص موت کے بعد پرندے بن کر اٹھیں گے - اور احمد چھہلیوں کا قالب اختیار کریں گے - طیاؤں کہتا ہے کہ انسان میں دو روزیں ہیں ایک فانی دوسری غیر فانی - ایک کو خدا نے پیدا کیا ہے - دوسری بیوتاون کی تخلیق ہے - فانی روح لذات و شہوات کی طرف مائل ہوئی ہے - غیر فانی روح نفس کی ترغیبات کا استیصال کر رہی ہے - غیر فانی روح کا مقام سر ہے اور فانی روح سینے میں قیام کر رہی ہے -

افلاطون کے امثال لا تعداد ہیں - جس طرح خیر، صداقت اور حسن کے امثال یہی اسی طرح شر، بد صورتی اور خبائی کے ابھی امثال ہیں یہ سب امثال منتشر حالت ہیں نہیں ہیں بلکہ مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں - ان کی ترتیب منطقی ہے - سب سے اعلیٰ اور اکمل 'خیر مطلق' ہے جو سب کا مبدأ ہے - افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ خیر مطلق سے شر کیسے متفرع ہوا تھا - بہر حال وہ کائنات کو

”اخلاقیات عقلیاتی کل“ مانتا ہے۔ اُس کے خیال میں عالم حقیقت یا وجود مطلق کا ادراک صرف عقل استدلال ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے نظام فکر کو دفعہ بھی کھا جاتا ہے۔ ایک طرف امثال یہں جو عالم مادی سے علیحدہ اپنے ایک الگ حقیقی عالم میں موجود ہیں۔ دوسری طرف مادہ ہے جس پر ان کی چھاب لکھی ہے اور اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے۔ ان دونوں میں جو خلیج حائل ہے اسے ہائٹے کی کوشش افلاطون نے نہیں کی۔ یہ کام ارسٹو نے کیا تھا۔

افلاطون امثال کو مستقل بالذات جواہر سمجھتا ہے۔ وہ حقائق مطلق یہں جو کائنات کے اصول اول ہیں۔ آفاق ہیں۔ وہ اشیاء نہیں افکار ہیں۔ موضوعی نہیں معروضی ہیں۔ زمان و مکان سے ماوراء ہیں اور عقلیاتی ہیں۔ اوآخر عمر میں افلاطون نے فیشا غورسیوں سے متاثر ہو کر اپنے امثال کو اعداد کہنا شروع کر دیا تھا چیسا کہ ارسٹو نے یہیں بتایا ہے۔

افلاطون کے خیال میں صرف فلاںسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں جو حقیقی عالم ہے۔ عوام عالم ظواہر یا عالم مادی میں الجھے کر رہ جاتے ہیں جو محض فریب نظر ہے۔ اس ضمن میں اس کی غار کی تمثیل مشہور و معروف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو اشخاص فلسفے سے ہے بہرہ ہیں وہ گویا ایسے قیدی ہیں جنہیں کسی غار میں اس طرح جکڑ کر بٹھا دیا گیا ہو کہ وہ اپنے سامنے دیکھنے پر مجبور ہوں۔ ان کے پیچھے آگ کا الاوزوشن ہے۔ سامنے غار کی دیوار ہے۔ ان کے اور دیوار کے درمیان کی جگہ خالی ہے۔ ان کے پیچھے جو آگ جل رہی ہے اس کے باعث وہ اپنے اور ان سایوں کو حقیقی سمجھنے لکھتے ہیں جن اشیاء یا اشخاص کے یہ سامنے ہیں وہ ان کی حقیقت سے بھیشہ بے خبر رہتے ہیں۔ بعد کے صوفیہ کا یہ خیال کہ عالم مادی یا عالم ظواہر غیر حقیقی ہے اس لیے قابل اعتنا ہیں ہے اور روح جسم کی قیام گرفتار ہے جس سے چہنکارہ پانے کے لیے تعقیق و تجربید کی ضرورت ہے افلاطون ہی سے ماخوذ ہے۔

افلاطون کے نظریے سے منہوم ہوتا ہے کہ انسانی تجربے کے مانند دو یہی حصے ادراک اور عقلی استدلال۔ اول الذکر کی دنیا حواس کی دنیا ہے۔ ثانی الذکر امثال کی دنیا ہے۔ امثال ازلی و ابدی ہیں۔ معقولات حقیقی ہیں۔ حقیقی مدرکات تغیر پذیر ہیں۔ محسوسات غیرحقیقی ہیں۔ اس لیے افلاطون نے بیریتیلس کے تغیر و تبدل کو عالم حواس میں منتقل کر دیا ہے اور امثال یا مقراط کے تجربیدات فکری کو الیاطیون کے ”وجود“ کی طرح کامل اکمل اور غیر متبدل مانتا ہے۔ ظاہری عالم کی اشیاء حقیقی امثال کی نقلیں ہیں۔ سامنے ہیں۔ یہ امثال ماورائی بھی ہیں اور سریانی بھی ہیں۔ وہ اسی عالم میں طاری و ساری ہونے کے باوجود ان سے ماوراء اپنا مستقل وجود بھی رکھنے ہیں۔ جس طرح عدل۔ خیر۔ حسن امثال ہیں اسی طرح درختوں۔ ستاروں۔ دریاؤں وغیرہ کے امثال بھی ہیں۔ یہ تمام امثال خود اپنے تعلق سے مستقل بالذات وجود ہیں

اور دوسرے امثال کے تعلق سے جن کے ساتھ ان کا کوئی اشتراک نہیں ہے عدم معرفت ہیں۔ امثال کے تعلق باہمی کو معلوم کرنے کے علم کو افلاطون نے جدلیات کہا ہے جس کا پہلا کام یہ ہے کہ امثال کا تعین کرے بہر ان کے باہمی اشتراک و اختلاف کا کھوج لٹکائے۔ ایک فلسفی جدلیات کی مدد سے حدائقی عالم امثال تک رسانی حاصل کر سکتا ہے۔ افلاطون کی مثالیت پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹنرسل لکھتے ہیں۔

"افلاطون اپنے فلسفے میں فیشا غورس، پارمی نائیدیس، بیریقلیتیس اور سقراط سے متاثر ہوا۔ فیشا غورس سے آس نے باطنیت کا عنصر لیا۔ اس کے علاوہ نسخ ارواح، بتائے روح، اور جو کچھ بھی خار کی تمثیل میں بیان ہوا ہے وہ فیشا غورسیوں سے ماخوذ ہے۔ اس کے ساتھ ریاضیات میں شغف اور عقل و عرفان کا امتزاج بھی اسی ماخذ سے لیا گیا ہے۔ پارمی نائیدیس سے اس نے یہ نظریہ لیا کہ حقیقت ازلی ہے اور زمان سے ماوراء ہے اور تغیر و تبدل منطقی لحاظ سے فریب نظر ہے۔ بیریقلیتیس سے یہ خیال لیا کہ عالمِ حیات پر لمحہ تغیر پذیر ہے۔ اسے پارمی نائیدیس کے نظریے میں ممزوج کر کے اس نے کہا کہ علمِ حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل ہی سے حاصل پوتا ہے۔ وقتہ وقتہ اس نظریے کا امتزاج فیشا غورسیت سے ہو گیا۔ سقراط سے اس نے اخلاقیات میں دلچسپی لینا سیکھا اور دنیا کا غائی تصور مستعار لیا۔ خیر کامل اور اخلاقی قدرین ظاہرا سقراط سے ماخوذ ہیں"۔

جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں افلاطون نے بے شک اپنے پیش روون سے استفادہ کیا تھا لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ اس امتزاج سے آس نے ایک شاندار نظام فکر کی تشكیل کی اور عقل و عرفان میں مقابلت کی کوشش کی۔ آس نے بہت سے بہول اور پودے ادھر آدھر سے لیے لیکن ان کی چمن بندی ایسے سلیمانی اور فن سے کہ ان منتشر پہلوں اور پودوں نے ایک حسین شالیار کی صورت اختیار کر لی جس کی تخلیق کا حق بدرجہ اولنی افلاطون ہی کو ہنگتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے کا اصل اس کا نظریہ امثال ہے جس نے اس کی سیاست، عمرانیات، اخلاقیات اور جالیات پر بھی کھرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ آس کے سیاسی اور عمومی افکار پر سپارٹا کے معاشرے کی چھاپ دکھانی دیتی ہے۔ سپارٹا والی ہونے چاندی کو سقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کے پان نوبے کے سکر رائج تھے۔ وہ اپنے بیشوں کی جنہیں پیدائش کے بعد ریاست کی تحويل میں نہ سے دیا جانا تھا کڑی عسکری تربیت کرتے تھے اور لڑکپن ہی میں آئیں ان تمام شدائی کا عادی بنا دیتے نہیں جن کا بامنا عام طور سے دورانِ جنگ میں ہوتا ہے۔ لڑکوں کو اپنے ماں باپ سے ملنے کی اجازت شاذو نادر ہی دی جاتی تھی۔ شجاعت، حماست اور جفاکشی کو اعلیٰ تربین فضائل اور محامن میں شمار کیا جاتا تھا۔ آن کے سپاہی سرخ نگ کی وردی پہن کر میدانِ جنگ کو جاتے تھے تاکہ زخم لگنے پر خون دکھانی

وہ دے۔ جب مان لیتے گو میدان کارزار کو جاتے وقت رخصت کرنی تھی تو کہنی تھی ”یا ڈھال کے ساتھ آنا یا ڈھال کے اوپر“ مطلب یہ ہوتا کہ یا فاعل ہو کر آنا یا جان ہار دینا۔ سپارٹا والی نہایت سادہ اور پر مشتمل زندگی کے عادی تھے۔ جن لوگوں کی توند بڑھ جاتی تھی آئھیں کابل اور پیشو سمجھے کر جلا وطن کر دیا جاتا تھا۔ بسیر عام آئھیں سرزنش کی جاتی تھی۔ ایک دفعہ ان کے ایک پادشاہ نے ایک پستہ قذی عورت سے نکاح کر لیا۔ بزرگوں کی مجلس میں پادشاہ پر جرمائی کیا کہ اس عورت سے نہنگئے بھی پیدا ہونے کا احتیال ہے۔ سپارٹا کی ایک عورت سے کسی دوسری ریاست کی ایک عورت نے طنزآ کہا ”تمہارے ہاں عورت مرد پر حکومت کرتی ہے۔“ اس نے جواب دیا ”مرد بھی تو وہی جنتی ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاشرے میں عورت کو احترام کی نکاء سے دیکھا جاتا تھا۔

بندی آریاؤں کی طرح سپارٹا میں بھی نیوگ کا رواج تھا۔ عورتوں کو اجازت تھی کہ وہ اپنے خاوند سے زیادہ طاقت ور مردوں سے اولاد پیدا کریں۔ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں مادر زاد بربند کھیلوں اور ناچوں میں حصہ لیتے تھے۔ ۴۴ جنس محبت کا رواج عام تھا۔ بعد میں اسے ”افلاطونی محبت“ کا نام دیا گیا تو خیز لڑکوں کی تربیت کا کام ان کے عشاق کے سپرد تھا جنہیں معلم کہا جاتا تھا۔ جب کوئی نوجوان میدان جنگ میں زخم کھا کر چلا تا تو اس کے معلم کو سرزنش کی جاتی تھی کہ اس کی تربیت میں کوتاہی کیوں کی۔ ہم جنسی محبت کی تھی میں یہ خیال کارفرما تھا کہ جو نوجوان ایک دوسرے سے محبت کریں وہ میدان جنگ میں اپنے دوستوں کی حفاظت کے لیے جم کر لڑتے ہیں۔ افلاطون جمہوریت کو حقارت کی نکاء سے دیکھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایتھرزاں نے جمہوری طرز معاشرے کے باعث سپارٹا کے باethoven شکست کھانی تھی۔ اس لیے وہ سپارٹا والوں کے عسکری معاشرے کو مثالی معاشرہ سمجھنے لگا۔ اس کی ”مثالی ریاست“ میں سپارٹا کی ریاست کی جھلک صاف دکھانی دیتی ہے۔ اس مثالی ریاست میں اشتہالیت اور اباخت نسوان کے تصورات ملتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا اشتراک بھی ہوگا اور عورتوں اور مردوں میں کامل مساوات ہوگی۔ شادی کا انتظام ملکت کرے گی کسی تھوار پر نوجوان مردوں اور کنواری لڑکیوں کو اکٹھا کر کے میان بیوی بنا دیا جائے گا۔ مرد کی عمر ۵۵ اور ۲۵ کے درمیان ہوگی اور عورت کی ۳۰ اور ۲۰ کے درمیان۔ ان عمروں سے باہر جنسی مواصلت ہو کوئی پابندی عائد نہیں کی جائے گی البتہ انتقال حمل اور ضبط تولید جبری ہوں گے۔ کمزور اور ناقص الاعضاء بیویوں کو پیدا ہوتے ہی تلف کر دیا جائے گا۔ شادی سے پہلے مرد اور عورت دونوں کا طبی معائند کر کے اس بات کا اطمینان کر لیا جائے گا کہ وہ صحت مند اولاد پیدا کر سکیں گے۔ اس مثالی ریاست میں کسی کو اس بات کا علم نہیں ہوگا کہ کون کس کا باپ ہے اس لیے اپنی عمر سے بڑے پر شخص کو

باب سچھے کر اس کا احترام کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر بڑی عمر کی عورت کو مان کھانا جائے گا۔ ہم عمر ایک دوسرے کو بھائی ہیں سچھوں گے۔ جن کی عمر وہ میں اتنا تقاضا ہو کہ وہ باب بیٹی ہو سکتے ہیں انہیں مواتیات کی اجازت نہیں ہوگی۔ کوئی کسی عمر رسیدہ شخص بر باتہ نہیں آئھا ہے کیونکہ مکن ہو سکتا ہے وہ آس کا باب ہی ہو۔ اس موقع پر راقم کو دبو جانس کا بھی کا ایک الطیفہ یاد آ گیا ہے۔ ایک دن یہ سیر کہ جبین فلسفی اپتھنز کے ایک کوچے میں داخل ہوا تو دیکھا کہ گلی میں اور چھتوں پر لوگوں کا ہجوم ہے اور محلے والوں میں لڑائی جھگڑا ہو رہا ہے۔ دبو جانس ایک طرف کھڑے ہو کر تماثل دیکھنے لگا۔ دیکھنا کیا ہے کہ ایک کسی کا یہا چھت پر کوڑا ہے اس کے باطن میں ایک پتھر ہے جسے وہ نیچر گلی میں جہاں لوگوں کا جمگھٹ تھا پھینکنے کے لئے باطن تول دبا ہے۔ دبو جانس نے پکار کر آئے کہا ”ہاڈ! ہاں! پتھر مت پھیکنا۔ باب کو لگ جائے گا۔“

افلاطون کی اشتالی ریاست میں کوئی شخص کسی شے کو ذاتی املاک نہیں سمجھے گا۔ تمام شہریوں کے روپ کبڑے ”ربائش“ علاج معالجہ کی کفالت ریاست کرے گی۔ تعلیم و تربیت کا بار بھی ریاست پر ہوگا۔ بخی گھروں کی بجائے سرکاری درس گاہوں میں رہن گے جہاں صبح و شام آنہیں کڑی ورزش کرائی جائے گی۔ اور اسلحہ کا استعمال سکھایا جائے گا عمر کے دس برس کھیل کود اور ورزش کے لئے وقف ہوں گے تاکہ لڑکا خوب توانا اور مضبوط ہو جائے۔ موسیقی کی تعلیم بھی دی جائے گی لیکن اس میں ایسے نفہات نصاب سے خارج کر دیئے جائیں گے جو جذبات میں نفسانی ایجاد پیدا کرتے ہیں۔ شجاعت کے جذے کو ابھارنے والے راگ سکھائے جائیں گے۔ دس برس کے بعد امتحان لیا جائے گا اور کامیاب طلبہ کو مزید دس برس تعلیم دی جائے گی جس میں نصابی علوم کے ساتھ کڑی فوجی تربیت بھی شامل ہوگی۔ نوجوانوں کو پچھلی کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آنہیں بینا پسوا گوشہ کھلایا جائے گا۔ چیلیان، اچار، مرے اور مٹھائیاں کھانے کی مانعت ہوگی۔ تربیت یافتہ نوجوان طلبہ کو انتظامی شعبوں اور فوجی خدمات کے سنبھالنے کا کام سپرد کیا جائے گا۔ ممتاز اور منتخب نوجوان فلسفے اور ملک داری کی اعلیٰ تعلیم حاصل کریں گے۔ مملکت کے اعلیٰ حکام تربیت یافتہ فلاسفہ پر مشتمل ہوں گے۔ افلاطون کہتا ہے کہ حالتِ مرض میں مایہ طب سے رجوع لایا جاتا ہے اسی طرح نظم و نسق کا کام آسی شخص کو دینا چاہے جو آئین جہانداری کی تربیت حاصل کر چکا ہو۔ اس کے خیال میں جب تک فلاسفہ حکمران نہیں پوں گے بنی نوع انسان کے مصائب کا خامہ نہیں ہوگا۔

افلاطون نے جمہوریہ میں اپنا عدل کا تصور پیش کیا ہے۔ اس مکالعے کا آغاز ایک محفل سے ہوتا ہے جس میں چند امراء اور مفکرین گلا کون۔ توریسی میکس۔ الین ٹوس۔ سقراط وغیرہ ایک امیر کبیر کنالوس کے یہاں جمع ہیں۔ سقراط کنالوس سے پوچھتا ہے ”تمہوں دنیا میں سب سے بڑی نعمت کون سی میسر آ سکتی

www.urdukutabkhanap.blogspot.com
ہے۔ وہ جو بدباء ہے دولت جو تیری سخاوت کا۔ دیانت کا عدل کا سبب بنی، سقراط حسب عادت پوچھتا ہے ”عدل کیا ہے؟“ اس پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ سقراط باتون پاتون میں نالوس کے آجھے ہونے خیالات کا استادانہ تجزیہ کر کے اس کے دلائل و تفصیلات کی دھیجان پکھیر دیتا ہے۔ اس بحث کے دوران میں تھوڑی سیکس سو فسطانی کہتا ہے کہ اخلاق کمزوروں نے وضع کیے ہیں تاکہ طاقتوروں کا پنجہ آپنی لمحزور بڑ جانے۔ لمبی چوڑی بحث کے بعد سقراط کہتا ہے کہ عدل اس معاشرے میں قائم ہوتا ہے جس کے تمام افراد عورتیں اور مرد اپنی اپنی قدرتی صلاحیتوں کے مطابق اپنے اپنے کام سر انجام دے رہے ہوں۔

آرٹ کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ ایک تمثیل نگار یا شاعر از خود رفتگی کے عالم میں تمثیل لکھتا ہے۔ یا شعر کہتا ہے۔ وجود حال کی امن حالت میں گویا کوئی مافوق الطبع قوت آس کے سراہا پر غلبہ پالتی ہے۔ یہی وجود ہے کہ عقلیت پسند افلاطون شعراً اور تمثیل نکاروں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ حالت غایق میں شاعروں کے جذبات ان کی عقل و خرد پر حاوی ہو جاتے ہیں چنانچہ آس نے اپنی مثالی ریاست سے انہیں جلاوطن کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں شاعروں اور دوسرے فن کاروں کو عالم مثال تک رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ مقام ارفع سوانی فلسفہ کے کسی دوسرے کو میر نہیں آ سکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ جب کوئی شاعر نظم کہتا ہے یا کوئی سنگ تراش مجسمہ تراشتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے کیونکہ عالم مادی کی جتنی اشیاء ہیں وہ امثال کے عکس یا نقلیں ہیں۔ جب کوئی شخص ان کی تصویر کشی یا عکاسی کرے گا تو وہ عکس کا عکس آثار رہا ہو گا۔ بہر صورت افلاطون نے اعلیٰ پایہ کی موسیقی کی دل کھول کر تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے انسانی ذہن و قلب میں اعتدال احساس پیدا ہوتا ہے اور انسان عدل کی طرف مائل پو جاتا ہے۔ امن ضمیں آس نے یہ کہہ کر آج کل کے نفسیاتی معالجوں کی پیش قیاسی کی ہے کہ موسیقی سے بہت سے جسمی امراض دور ہو جاتے ہیں۔

اپنے مشہور مکالمے سببیزم میں افلاطون نے عشق کا تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روز ازیں سے عشق کا تعلق حسن کے ساتھ رہا ہے۔ جب کوئی شخص عالم حواس و ظواہر میں کسی حسین شری یا شخص کو دیکھتا ہے تو آس کی روح میں حسین ازیں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے نقل یا عکس ہے۔ یہی وجود ہے کہ حسین و جہل کے مشابدے سے ہم پر وجود حال کی کیفیت طلری ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے ایک جگہ لکھا ہے: ”جسے عشق چھو جائے وہ تاریکی سے نہیں گھبراتا۔“ افلاطون کے خیال میں روح انسان کے دو حصے ہیں ارفع حصہ عقل استدلالی ہے جو امثال کا ادراک کرتی ہے اور ناقابل تحلیل و غیر تغیر ہے اور غیر فانی ہے۔ روح کا غیر عقلیاتی حصہ فانی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے اعلیٰ اور اسفل، اعلیٰ حصہ میں شجاعت، جود و سخا اور دوسرے محاذی اخلاقی ہیں۔ اسفل حصہ شہوات کا

مرکز ہے۔ انسان کو جیوان سے نعم ناطقہ یا عقل استدلالی ہی ممتاز کریں ہے۔ افلاطون کی مثالیت کے اہم پہلو درج ذیل ہی:

(۱) عالم دو یعنی ظاہری عالم اور حقیقی عالم، عالم مثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نعم ناطقہ یا عقل استدلالی کی رسانی ہو سکتی ہے۔ عالم ظاہر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ جن اشیاء کا ادراک ہمارے حواس کرنے یعنی وہ حقیقی امثال کے محض سائے یعنی معمولات اصل یعنی محسوسات ان کے عکس ہیں۔

(۲) امثال ارزی و ابدی، قائم و ثابت ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تغیر و حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے۔

(۳) عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے جس پر امثال کی چھاپ لکھنی رہتی ہے اور ظاہری عالم کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔

(۴) عالم مثال ازل سے مرتب و مدون حالت میں ہے۔ سب سے کامل و اکمل مثل خیر مطلق ہے جس سے دوسرے امثال متفرق ہونے ہیں۔

(۵) ظاہری عالم یا عالم حواس میں ہر کیمیں تغیر و تبدل فساد و انتشار کی کارفرمانی ہے۔

(۶) زمان غیر حقیقی ہے یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا نہ اختتام ہوگا۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں ہے دولابی ہے۔

(۷) کائنات با معنی ہے یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے۔ غایت ہے۔

(۸) خدا یا خیر مطلق کا مثل نکر محض ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے۔

(۹) موت کے بعد روح انسانی باقی رہتی ہے اور آئے اپنے اعمال کے مطابق جزا سزا ملتی ہے۔

(۱۰) ارواح اعمال کے لحاظ سے قالب بدلتی رہتی ہیں۔ انسانوں کی رو جیں پرندوں اور جانوروں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ روح کا تعلق جسم سے عضویات نہیں ہے۔ اسے حسب منشا جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔

(۱۱) انسانی روح مادے کی گرفت میں آ کر قید ہو سکتی ہے اور اپنے اصل ماختہ کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ یہ رہائی صرف نکر و تعقیقی سے میسر آ سکتی ہے۔ حسن ازل کی کشش ارواح کو ان کے مبداء مختہ حقیقی کی یاد دلائی رہتی ہے۔

(۱۲) کائنات ایک عقلیاتی کل ہے جس کی حقیقت کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے۔ افلاطون کا قول ہے "کسی انسان پر اس سے بڑی مصیبت ناریل نہیں ہو سکتی۔" وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے۔

اسطوہ (ارسطو طالیس) ۳۸۷ع ف - م میں ریاست مقدونیہ کے ایک شہر ساگرا میں پیدا ہوا۔ آس کا باپ نقو مخصوص مقدونیہ کے بادشاہ فلپ کے باپ کا درباری طبیب تھا۔ اوائل عمر میں ارسطو نے اپنے باپ سے طب کی تعلیم کی جس سے آس کے ذہن میں علمی تجسس کا ملکہ ییدار ہو گیا۔ انہارہ برس کی عمر میں اپنہنزا جا کر افلاطون کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا اور یہ برس تک آسی سے کسب و فض کیا۔ ارسطو نہایت منجیدہ اور ذہین طالب علم تھا اور اپنے استاد کی تقریروں کو پورے اپنے اور توجہ سے سنتا تھا۔ ایک دن افلاطون روح کی ماہیت پر تقریر کرنے لگا۔ کچھ دیر کے بعد استاد کے دقیق استدلال سے آکتا کر طلبہ یکجے بعد دیگرے سُنکنے لگے لیکن ارسطو آخر وقت تک پہنچنے کی گوش یعنی تقریر سنتا رہا۔ شدہ شدہ ارسطو کی علیت کا شہرہ دور تک پہنچ گیا۔ فلپ شاہ مقدونیہ نے آسے طلب کیا اور اپنے بیٹے سکندر کا اتنا لیق مقرر کیا۔ فلپ نے ارسطو سے کہا "میں سکندر کو فلسفہ پڑھانا چاہتا ہوں تاکہ وہ آن حاقتوں سے اپنا دامن بجا سکے جو فلسفہ سے نابلہ ہونے کے باعث مجھ سے سرزد ہوئی رہی ہیں۔" اس وقت سکندر بارہ برس کا تھا اس کی طبیعت سیاہی تھی اس لیے وہ ارسطو سے پوری طرح فیض یاب نہ ہو سکا بہر حال آس کے انکار سے منائر ضرور ہوا۔ بعد میں وہ ارسطو کی عزت و تکریم اپنے باپ کی جیسی کرتا تھا اور کہتا تھا "باپ نے مجھے زندگی عطا کی لیکن استاد نے مجھے زندگی گزارنے کا فن سکھایا۔" سکندر نے ایران پر فوج کشی کی تو وہاں بھی اپنے آستاد کو یاد رکھا۔ جہاں کہیں آسے حیواناتی یا نباتاتی نوادر ملتے وہ نہیں ارسطو کے پاس بھجوں دیتا تھا۔ ان کے مشاپدے سے ارسطو نے اپنی کتاب الحیوان لکھی تھی۔ ارسطو کی شادی روساء کے ایک گھر انے میں ہوئی تھی آس نے اپنی محبوب یوی کے ساتھ انتہائی سسرت اور آسودگی کے دن گذارے۔ جب وہ وفات پا گئی تو ارسطو نے وصیت کی کہ مرے کے بعد میری میت کو بھی اس کے مزار کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ مالی لحاظ سے ارسطو فارغ البال تھا۔ آس نے زیاد کمی کے صرف سے اپنا بیش قیمت کتب خانہ قائم کیا جس میں علوم مروجہ پر بہترین کتابیں فراہم کی گئی تھیں۔ ۵۰ برس کی عمر میں آس نے اپنی مشہور درس گاہ لیسم کے نام سے قائم کی جس میں افلاطون کی اکیڈمی کے بر عکس علوم طبیعی، علم الحیات، سیاست اور الہیات کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا۔ ارسطو اس کے باعث کی سریز روشون پر ہٹلتے ہوئے درس دیا کرتا تھا۔ طلبہ آس کے ساتھ ساتھ مودبانہ قدم اٹھاتے ہوئے غور سے آس کی ماتیں سنتے جاتے تھے۔ اسی لیے آس کے فلسفے کو مشافی (روان دوان) کہا جاتا ہے۔ اپنہنزا کے شہری ارسطو کو یونانی تسلیم ہیں کرنے تھے کیونکہ وہ مقدونیہ کا باشندہ تھا۔ جسے وہ گنواروں کی ریاست خیال کرتے تھے۔ اپنہنزا کے سیاست دانوں کی ایک جماعت اس کی سخت مخالف تھی کیونکہ سکندر اعظم ارسطو کی سربرستی کرتا تھا۔ مشہور خطیب

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
دیماستہ نیز سنتاڑ اور ارسطو کے خلاف تقریبین کیا کرتا تھا۔ سکندر اعظم کی موت
ہر ایتھنیز والے کھلماں کی مخالفت کرنے لگے۔ وہ سقراط کی طرح اس کے خلاف
بھی مقدمہ دائر کرنا چاہتے تھے کہ ارسطو ایک دن چپکے سے ایتھنیز سے سنک کیا۔
جائے وقت اس نے کہا ”میں ایتھنیز والوں کو یہ موقع نہیں دوں گا کہ وہ دوسری بار
ایک فلسفی کو قتل کریں“ اس کے بعد جلد ہی اسے موت نے آ لیا۔

ارسطو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ تفکر و تعمق اور تالیف و تصنیف میں گزارا
تھا۔ اس نے کم و بیش پانچ سو رسائل اور کتابیں تالیف کیں جن میں سے اکثر دست
برد زمانہ کی نظر ہو گئیں۔ انہی میں اس کے مکالمات بھی تھے جن میں فلسفے کے
دقائق عام فہم زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس کی کتابوں میں سیاسیات، اخلاقیات،
فلسفہ اول، ایریان، الیام، الخطاب، النفس اور کتاب الشعر مشہور ہیں۔ علمی
فضیلت اور جودت فکر کے باعث اسے معلم اول کہا جاتا ہے۔

ارسطو اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند ہے لیکن اس کی مثالیت پسندی افلاطون کے
نظریے کی بہ نسبت واقعیت سے قریب تر ہے۔ افلاطون نے کئی سوال ایسے بھی آنہا نے
تھے جن کا شافی جواب اس سے بن نہیں پڑا تھا۔ مثلاً یہ کہ جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے
امثال کو حقیقی مانا جائے تو سوال پیدا ہو گا کہ کائنات مادی یا عالم محسوسات ان عجراں
امثال سے کیسے نکلا؟ اس کے جواب میں وہ محض یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ مادی
اشیاء امثال کے عکس ہیں اور ایک افسانوی معمار مادے پر امثال کی چہاب لکھا رہتا ہے
اور مادی اشیاء ظہور میں آ جاتی ہیں۔ یہ جواب شاعرانہ ہے تحقیقی نہیں ہے۔ مزید براں
افلاطون کہتا ہے کہ مثل کسی شے کا جو پر ہوتا ہے۔ یہ مان لیا جائے تو ارسطو کے
ہقول یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کا جو پر اس شے سے ماوراء ہو۔
جو پر کو تو اس شے کے بطور میں ہونا چاہیے۔ ارسطو نے ان تردیدات کو رفع کرنے
کی کوشش کی۔ افلاطون پر نقد لکھتے وقت وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنا استاد اور حق
و صداقت دونوں عزیز ہیں لیکن صداقت عزیز تر ہے۔ افلاطون کے افکار پر جو جو ج
ارسطو نے کی ہے اس کی تفصیل سے پہلے اس کے نظریہ علل کو ذین نشین کر لینا
ضروری ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ علل چار ہیں۔ اس کے خیال میں پر شے اپنے مقصد
با غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ اس کی تشرع کے لیے وہ سنگ تراشی کی
مثال دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلا سبب تو خود سنگ تراش ہے جو سنگ
مرمر کی سل کو حرکت دے رہا ہے۔ دوسرا سبب کامل بت کا تصور ہے جو
خود سنگ تراش کی اپنی تحریک کا باعث ہے۔ اسے علت شانی کہیں گے۔ تیسرا سبب
سنگ مرمر کی سل ہے جس سے بت تراشنا جا رہا ہے۔ چوتھا سبب وہ پہشت ہے جو
ید مکمل پونے کے بعد اختیار کرے گی۔ بعد میں ارسطو نے ان چاروں اسباب کو
دو اسباب میں محدود کر دیا۔ یعنی مادہ اور فارم یا پہشت۔ یہ ارسطو کے وہ اساسی
اصول ہیں جن کی مدد سے وہ تمام کائنات کی تشرع کرنا چاہتا ہے۔ ان کی خصوصیات
اور بحث کرنے ہوئے کہتا ہے کہ (۱) مادہ اور پہشت کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
جاسکتا۔ یاد رہے کہ ارسطو کی بیانات وہی ہے جسے افلاطون نے مثل کہا ہے۔
(۲) پہت آفاق اور سادہ اختصاصی ہے البتہ پہت آفاق کسی نہ کسی خاص شے ہی میں موجود ہو سکتی ہے اس سے ماوراء نہیں سکتی۔ مثلاً کبوتر کا مثالی تصور ضرور موجود ہے لیکن خاص کبوتر سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ افلاطون بر اس کا سب سے اہم اعتراض ہی ہے کہ استاد کے امثال اشیاء سے ماوراء ایک مستقل عالم میں موجود ہیں اس لیے امثال اشیاء کی توجیہ کرنے سے قادر ہیں۔ افلاطون نے امثال اور اشیاء کے ربط باہم کو واضح نہیں کیا۔ وہ استاد کے اس خیال ہر بھی گرفت کرتا ہے کہ امثال غیر مرفی اور نامحسوس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے ف الحقيقة ایک گھوڑے کی ایک مثالی ہیئت موجود ہے لیکن حقیقت میں یہ ہیئت گھوڑے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ پیشہ گھوڑوں کے وجود ہی میں ملے گی۔ فلسفے کی زبان میں ہیت یا universal (منطق میں اسے ہی نام دیا جاتا ہے) ہے شک حقیقی ہے لیکن یہ کسی نہ کسی خاص شے (Particular) ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ارسطو نے اپنے استاد کی ماورائیت کو رد کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ خود ان اشیاء کے بطن میں موجود ہیں۔ یہ آس کے فلسفے کا اصل اصول ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالیت کو قبول کر لیا اور ازی امثال کو حقیقی تسلیم کر لیا ایکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثال میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہی میں طاری و ساری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مثل اور مادہ ازی سے موجود ہیں۔ کائنات ازی و ابدی ہے۔ بر مادی شے اپنے مثل یا فارم (ارسطو نے مثل کی جگہ فارم کا لفظ استعمال کیا ہے) کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت نام ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا۔ یہ بات مثال سے واضح ہوگی۔ شاہ بلوط کا نہایا سا بیع اکھوا بن کر دھرتی سے بھوٹا ہے اور نشو و نما پاتا ہے تو اس کی نشو و نما یا حرکت کا مقصد یہ ہے کہ وہ شاہ بلوط کے درخت کی فارم یا ہیئت کو پالے یعنی پودا درخت بن جائے۔ اسی طرح جب کوئی سنگ تراش مرمر کی سل کو تراشتا ہے تو اس کے تراشنے کے عمل کا محرك کیا ہے؟ وہ کون سی شے ہے جو اسے چھینی الہانے اور پتھر کو تراشنے کی تحریک کر رہی ہے۔ ارسطو جواب دیتا ہے وہ فارم جو اس عمل کی تحریک کر رہی ہے اور خود سنگ تراش کے ذہن میں موجود ہے۔ فارم اور مادے کے ربط پر بحث کرنے ہوئے وہ کہتا ہے کہ مادہ بالقوہ طور پر موجود ہے یعنی وہ فارم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فارم فعلیت ہے یعنی وہ کچھ ہے جس کے حصول کی صلاحیت مادے میں موجود ہے۔ اسی طرح ارسطو کے بات فارم یا مثل اور مادہ کا تعلق ابنا نہیں ہے کہ فارم کو مادے میں ڈالا بھی جاسکتا ہے جیسا کہ افلاطون کا نظریہ

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com پر تلویزیونی ہے۔ فارم اور بالفوہ اور بالعمل دو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں اسکتی بلکہ وہ بالفوہ سے بالفعل بوجاتی ہے۔ حرکت و تغیر نام ہے بالفوہ کا بالفعل یا مادے کا فارم کی صورت اختیار کرنے کا۔ یہ حرکت میکانیکی نہیں ہے بلکہ مقصدی اور خانی ہے۔ اس طرح مقصد یا غایت ہی تغیر و حرکت کا اصل سبب ہے۔ جب کوئی شے حرکت میں آتی ہے یا تغیر پذیر ہوئی ہے تو کوئی قوت اسے پیچھے سے نہیں دھکیل رہی ہوئی بلکہ اس کا مقصد یا غایت سامنے ہے اسے کشش کر رہی ہوئی ہے۔ لہذا منطق لحاظ سے مقصد یا غایت آغاز سے پہلے ہوگا، اگرچہ وقت کے لحاظ سے وہ بعد میں آئے گا۔ ارسطو کہتا ہے کہ حقیقت اولیٰ تمام کائنات کا مقصد یا غایت ہے جو کائنات کو اپنی طرف کشش کر رہی ہے۔ یہی خیال افلاطون کا بھی ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ آفاق عقل ہی وجود مطلق ہے جو تمام کائنات کی اساس ہے۔ ارسطو افلاطون کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ مقصد یا غایت اور فارم مادے سے علیحدہ موجود ہے۔ بتول سٹین* ایک عام آدمی کو بہ بات عجیب سی لگری گی کہ وجود مطلق جس سے کائنات متجلی ہو رہی ہے کائنات کے عمل ارتقاء کے آخر میں ہو اور فلسفہ یہ ثابت کرنا چاہے کہ بد غایت یا مقصد حقیقت آغاز سے پہلے ہی ہے۔ لیکن یہ تو مثالیت کا سب سے اہم خیال ہے۔ دراصل افلاطون اور ارسطو وقت کو غیر حقیقی اور بعض ظاہری دکھاواما نانے یہی اس لیے وہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق یا خدا کا کائنات سے تعلق وقت کا تعلق نہیں ہو سکتا جب کہ اہل مذہب کا خیال ہے کہ خدا کائنات سے پہلے موجود تھا اور اس نے کائنات کو پیدا کیا۔ اس طرح خدا عالم کا سبب بنا اور عالم مسبب بنا۔ لیکن مثالیت میں خدا کا تعلق عالم سے وہ نہیں ہے جو سبب سے مسبب کا ہوتا ہے۔ منطق لحاظ سے وجود مطلق یا خدا کائنات سے پہلے تھا لیکن وقت کے لحاظ سے وہ پہلے نہیں تھا۔ وہ کائنات کی غایت ہے اس کی اساس ہے لیکن جہاں تک وقت کا تعلق ہے کائنات کا نہ کوئی آغاز تھا اور نہ کوئی انجام پوکا۔ پہیت مطلق^۲ کو ارسطو نے خدا کہا ہے۔ اس کی مثالیت کی چوٹی پر یہ پہیت مطلق ہے جو حقیقی اور غیر مادی ہے اور سب سے نیچے ایسا مادہ ہے جس نے اپنی نک کوئی پہیت قبول نہیں کی یہ دونوں اصطلاحات منطقی یہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کی رو سے پہیت اور مادہ ایک دوسرے سے الگ موجود نہیں ہو سکتے۔ تمام اشیاء کی حرکت خدا کی طرف جاری ہے اور اشیاء اپنے اپنے مقاصد کے حصول کے ساتھ ساتھ اس کی طرف کھنچتی چلی جا رہی ہیں۔ خدا اکمل ہے علت العلل ہے۔ وہ پہلا محرك ہے لیکن خود غیر متحرک ہے کیونکہ پہلے محرك کا غیر متحرک ہونا

- Actual (۲)

- Potential (۱)

* یہ ساری بحث سٹین کی کتاب "یونانی فلسفے کی تنقیدی تاریخ" سے لی گئی ہے۔
 Absolute Form (۳)

www.urdukutabkhanap.blogspot.com
 ضروری ہے۔ ارسٹو نے خدا کو فکر کا فکر اور ہمتوں کی بہت بھی کہا ہے۔ خدا خود ہی موضوع ہے اور خود ہی معروض بھی ہے۔ ارسٹو کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مادے کے بغیر ہمیشہ موجود نہیں رہ سکتی اور خدا کو امن نے ایک ایسی ہمیشہ کہا ہے جو بغیر ماشے کے موجود ہے اس لیے ظاہر ہے کہ وہ موجود نہیں ہے اگرچہ وہ حقیقت مطلق ہے لہذا خدا نہ موجود ہے اور نہ فرد ہے۔ دراصل ارسٹو کا خدا بھی افلاطون کے خدا کے طرح شخص ایک منطقی اصطلاح ہے اور غیر شخصی ہے۔ یاد رہے کہ متاخرین میں پیگل نے جو فلسفہ ارتقا پیش کیا ہے اس میں بھی خدا یا وجود مطلق کائنات سے مقدم نہیں ہے بلکہ کائنات کے ارتقاء کے ماتھے ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے۔

ارسٹو کا طبیعی فلسفہ بنیادی طور پر غافی یا مقصدی ہے کیونکہ علت غافی ہی ہر شے کا سبب ہے۔ ہر شے اپنی غایت یا مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کے عمل میں ہمیشہ حرکت پر اکساق ہے مادہ رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ تمام عالیٰ حرکت و تغیر فی الاصل ہمیشہ کی کوشش ہے مادے کو مستقل کرنے کی۔ ارسٹو کی طبیعیات میں حرکت و تغیر نام ہے ہمیشہ کے مادے میں تفویڈ کرنے کا۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو کسی شے کے جوہر کو متاثر کریں گے اسے پیدا کرنے یا اسے ختم کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ دوسرا کیفیت^۱ کا تغیر ہے۔ تیسرا کیفیت^۲ کا تغیر یعنی اس میں زیادتی کرتا ہے گھٹانا۔ چوتھی جگہ کا تبدیل کرنا۔ ان سب میں آخری زیادہ اہم ہے۔ ارسٹو وہ کو حرکت کا زائیدہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ وقت کے بنیادی عناصر تغیر اور شعور ہیں۔ پہلا خارجی ہے اور دوسرا داخلی۔ دوسرا سے پر یعنی شعور پر برگسانے اپنے نظریہ زمان کی بنیاد رکھی ہے۔ ارسٹو کے خیال میں جنس اور انواع ازیٰ یہیں ان کا نہ آغاز ہے اور نہ اختم ہوگا۔ افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کر فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن نوع انسان ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ یہ خیال ڈارون کے نظریہ ارتقا کے منافق ہے کیونکہ ارسٹو کا ارتقا وقت کا عمل نہیں ہے منطقی عمل ہے۔

ارسٹو کی نفیسیات میں نفس کے تین درجے ہیں۔ نفس کی ابتدائی صورت قوب نشو و نتا ہے جو پودوں میں ہوتی ہے۔ پودوں سے ایک درجہ اوپر حیوانات ہیں جن میں قوت کے نمکے ساتھ احساس بھی موجود ہے جسے نفسِ حسی کا نام دیا ہے۔ سب سے بالاتر انسان ہے جس میں ان دونوں نفوس کے علاوہ نفسِ ناطقہ یا عقل استدلالی بھی موجود ہے۔ ذہن انسانی کے قویٰ کا ذکر کرتے ہوئے ارسٹو کہتا ہے کہ حواسِ خمسہ سے بالاتر فہم عامہ ہے جس کا مرکز دل ہے۔ اس میں منتشر حسی مدرکات مل کر تجربے کی وحدت بناتے ہیں اس سے اوپر قوتِ متخیلہ ہے جس سے کسی فن کا تخلیقی تخیل مراد نہیں ہے بلکہ ذہنی بیکر اور تصاویر بنانے کی قوت ہے

بجز بیں موجود ہے۔ اس کے لئے حافظہ ہے۔ اس میں اور قوتِ تغییلہ میں یہ فرق ہے کہ اس میں ماضی میں دیکھی ہوئی کسی شے کی نقل یہی شامل ہے۔ اس کے بعد متذکرہ ہے جو حافظے سے بلند تر ہے۔ اس کی مدد سے ایک شخص شعوری طور پر ماضی کی یادوں کو ذہن میں لا سکتا ہے۔ اس سے اوپر استدلالی یا نفسِ ناطقہ ہے جس کے دو درجے ہیں۔ فروت درجے کو عقلِ منفعل اکھا ہے اور بالاتر کو عقلِ معال کا نام دیا ہے۔ ذہن انسانی میں فکر کرنے سے پہلے فکر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس خنی صلاحیت فکر کو عقلِ منفعل کہیں گے۔ اس میں ذہن انسانی نرم موں کی مانند ہے جس میں نقش قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن اس پر کچھ منتش نہیں کیا گیا۔ عقلِ فعال اس موں یا عقلِ منفعل پر نقش ثبت کرتو ہے۔ ان تمام قویا کے عمومی کو روح کھا ہے جو جسم کی بیانیت یا فارم ہے۔ روح جسم کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی کہ یہ جسم کا فعل ہے اس طرح ارسٹونے نہ صرف بینا غورس اور افلاطون کے نسخ ارواح سے انکار کیا ہے بلکہ ان کے بتائے روح کے تصور کی بھی نقی کی ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں جسم کے خاصیت کے ساتھ روح بھی جو جسم کا فعل ہے ختم ہو جاتی ہے۔ افلاطون روح کو ”شری“ سمجھتا اہا اگرچہ اسے غیر مادی مانتا تھا۔ اس کے خیال میں روح کو جسم میں داخل بھی کیا جاس۔ اور نکلا۔ بھی جا سکتا ہے۔ کویا روح اور جسم کا تعاق میکانکی ہے۔ ارسٹونے کہتا ہے کہ روح کو جسم سے جدا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ جسم کی بیانیت ہے۔ جسم کے بغیر روح موجود نہیں رہ سکتی۔ ان کے درمیان ربط و تعلق میکانکی نہیں ہے عضویاتی ہے۔ روح کوئی شے نہیں ہے جو جسم میں داخل بھی ہوئی ہے اور پھر باہر بھی نکل جاتی ہے۔ روح جسم کا فعل ہے جو جسم کے فنا بونے پر فدا ہو جاتا ہے لیکن ارسٹونے عقلِ فعال کو مستثنی کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقلِ منفعل فانی ہے لیکن عقلِ فعال غیر فانی ہے۔ عقلِ فعال خدا کے بان سے آتی ہے اور اسی کے پاس لوٹ جاتی ہے۔ لیکن اس استثنی سے بھی بتائے روح لازم نہیں آتی کیوں کہ عقلِ منفعل اپنے تمام قویا۔ تغییلہ۔ حافظہ۔ متذکرہ وغیرہ کے ساتھ موت کے وقت فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ارسٹونے شخصی بتا سے انکار کیا ہے۔ بعد میں اس کے ایک پیرو این رشد نے بھی اسی بنا پر شخصی بتا سے انکار کیا تھا۔ ایک بندہ ارسٹونے کہتا ہے کہ جس طرح روح جسم کی بیانیت ہے اسی طرح خدا کائنات کی بیانیت ہے۔ ہمارے بان صوفیہ وجودیہ نے اس قول کو وحدت وجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔

ارسٹونے کے اولیات میں منطق کی تدوین بھی ابھی ہے۔ فکر و استدلال کے ابتدائی اصول الیاطی فلاسفہ اور ہیرینٹیس نے وضع کیے تھے جن پر سو فلسفیائیوں نے قابل قدر اتفاقی کیے۔ فکری استدلال کو ارسٹونے پہلے جملیات کا نام دیا جاتا تھا۔ ارسٹونے

کے ان تمام احتواوں کو مرتب کیا اور ان پر اضافے کر کے منطقی قیاسی کی تشكیل کی جس کا اصل اصول ہے تھا کہ پہلو سے معلوم کیسے ہونے کیا تھات سے نتائج کا استغراج کیا جائے۔ علم الحیات میں کہیں کہیں اس نے استقرائے بھی کام لیا ہے لیکن اور کا رجحانِ غالب قیاس کی طرف ہی تھا۔ جدید دور کے آغاز پر فرانسیس بیکن نے امطر کے قیاس کو رد کر دیا اور استقراء پر زور دیا کیوں کہ یہ جدید سائنس کا طرزِ تحقیق بھی ہے۔ بیکن نے ارسطو پر یہ الزام لکھا کہ وہ حقائق کا براءہ راست مطالعہ کر کے اپنے نتائج فکر اخذ نہیں کرتا بلکہ پہلو سے قائم کیسے ہونے کیا تھات کے مطابق حقائق کو توڑ مروڑ لیتا ہے اور انہیں اپنے نام نہاد عقلیاتی نظام کے مطابق کر لیتا ہے۔ یہنکہ یہ تعریض درست ہے لیکن یہ کوتاہی ارسطو سے خاص نہیں تمام یونانی فلسفی نازش مشاہدے اور تجربے کی بجائے کیا تھا اس سے استدلال کرتے تھے۔ برٹننڈرسل بھی یہنکہ یہنکہ طرح ارسطو سے سخت خنا بیں اور کہتے ہیں:

”ارسطو کا شمار نوع انسان کے عظیم ترین مصائب میں ہوتا ہے۔“

لارڈرسل کے خیال میں ارسطو کی منطقی قیاسی نے صدیوں تک مٹائیں کی ترقی کے راستے مسدود کر دیے۔ دوسری طرف رینان کہتا ہے کہ ارسطو سائنس کا باقی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نباتات اور حیوانات کا مشاہدہ کیا کرتا تھا اور لم پہلو سے اس کا انداز مطالعہ تحقیق اور سائنسیک تھا لیکن قیاس کی بعد گیر مقبولیت اور اس کی موت کے بعد کے فکری تنزل کے باعث اس تحقیقی رجحان کو پہنچنے کا موقع نہ مل سکا۔

ما بعد الطبیعتیات کی طرح سیاسیات، اخلاقیات اور جمیلیات میں یہی ارسطو نے جایجا اپنے استاد سے اخراج کیا ہے۔ وہ افلامون کے اشتراک نسوان کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ مجھے کی صحیح پرورش اور تربیت کے لیے کتنے کا ہونا ضروری ہے۔ مجھے کو ماں باب سے الگ کر دیا جائے تو وہ ان کی شفقت سے محروم ہو جاتا ہے، جس کا اثر اس کے کردار پر اچھا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین ریاست وہ ہے جو کم و بیش ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہو۔ یہ ریاست اتنی بڑی ہو کہ کسی نسلے پر کھڑے ہو کر اسے دیکھا جائے تو ساری کی ساری نکاپوں کے سامنے آجائے۔ اس ریاست میں تین طبقات کا یونانی ضروری ہے۔ طبقہ اعلیٰ علم و عقل سے آرستہ خوشحال یونانی نژاد ہو جس کے سپرد مملکت کا نظام و نسق اور دفاع کیا جائے۔ طبقہ متوسط ہنر مندوں اور صنعت کرکوں پر مشتمل ہو جو کاروبار اور لین دین کا کاروبار کریں۔ سب سے نچلا طبقہ غلاموں کا ہو جو بالائی طبقات کی خدمت پر مأمور ہوں۔ ارسطو غلاموں کو مملکت کی فلاح و بہبود کے لیے اشد ضروری سمجھتا ہے کیوں کہ اس کے خیال میں جب تک طبقہ اعلیٰ کو روز مرہ کے کاموں سے فراغت میسر نہ آسکے وہ مملکت کے نظام و نسق کا نہ احسان حاصل ہے نہیں کرسکتا۔ ارسطو

تاجریوں کا دکر حمارت سے کرتا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کی محنت مشقت سے بنائی ہوئی اشیاء کا محض تبادلہ کر کے دولت کیا لیتے ہیں۔ اس نے سود خوروں کی سخت مفت کی ہے اور کاشتکاروں۔ کان کنوں اور مویشی بالائے والوں کی تعریف کی ہے۔ اس کے خیال میں طرز حکومت یا تو جمہوری ہونا چاہیے اور یا حکومت کی پاک ڈور روساء کے پانہ دے دینا چاہیے۔ وہ ڈکٹیٹریٹ کا سخت مخالف ہے اور کہتا ہے کہ جب کبھی کوئی ڈکٹیٹر برس اقتدار آجائتا ہے لوگ یا تو منافق بن جاتے ہیں اور یا خوشامدی پو جاتے ہیں: اظہار رائے کی جرات اور حریت فکر کا خامہ ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے بیرون کی تعلیم و تربیت کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کے مجموعہ نصاب تعلیم میں ہلے پانچ برس کھیل کوڈ کے لیے وقف ہیں۔ پانچ سے سات برس تک ابتدائی آسان تعلیم۔ سات سے چودہ تک موسیقی اور ورزش۔ چودہ سے اکیس تک موہیقی۔ ادب اور نقاشی کی تعلیم دی جائے۔ اس کے بعد طالب علم جمن شعبہ علم و ادب سے خاص شف رکھتا ہو اسے اختیار کرنے کا بجا ہے۔ ارسطو نے بجا طور پر کہا ہے کہ کردار کی تعمیر کے بغیر تحصیل علوم ایک ہے کار مشغله ہے۔ جو اشخاص رسمی علوم پڑھ لیتے ہیں لیکن ان کا کردار گھٹھیا ہوتا ہے وہ علوم و فنون سے فیض یاب نہیں ہو سکتے۔ پختہ کردار اور اعلیٰ اخلاق کے حصول کے لیے وہ مناسب عادات کے اختیار کرنے کی ترغیب دینا ہے اور کہتا ہے کہ بھی کے ذین و فکر میں شروع ہی سے اچھی عادتوں کا راستہ کر دینا ضروری ہے تاکہ بڑی عمر میں اس کے کردار میں محکم اور شخصیت میں بالیدی آجائے۔ اس کے خیال میں آدمی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ مید بالطبع اور عبد بالطبع۔ مید بالطبع پیدائشی سردار ہوتے ہیں۔ ان کے پاتوں میں زمام حکومت دینا ضروری ہے کیوں کہ مید بالطبع حوصلہ مندی۔ بلند نظری۔ نہماست۔ استقامت سے بھرہ یا بہوتے ہیں۔ اس بات کا فیصلہ کہ کون مسا طالب علم مید بالطبع ہے اور کون سا عبد بالطبع مکتب میں ہوتا ہے۔ ارسطو مرد کو آقا اور عورت کو کنیز سمجھتا ہے۔ عورت کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مرد کی خدمت پر کمریتہ رہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت میں فوتِ ارادی نہیں ہوئی اور اس میں شخصیت اور کردار کا فقدان ہوتا ہے۔ کہتا ہے:

”جب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکام ہوئی ہے تو اسے عورت بنادیتی ہے۔“ ارسطو کی تعلیم میں سیاست اور اخلاقیات کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ریاست کو فرد پر فوقیت دینا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کا مفاد بہر صورت جماعت یا ریاست کے مفاد کے تحت رکھنا چاہیے اور اس کی تمام تر کوششیں ریاست کی بہood و فلاح کے لیے وقف ہوئی چاہیں۔ اسی بنا پر اسے ڈکٹیٹروں سے نفرت ہے جو نوجی طاقت کے بل ہونے پر ریاست کو ذاتی مفاد کی پرورش کا آئندہ کمزیر بنالیتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی اور عذر ان تی تمام آسائشوں میں تمام افراد کو برابر کا شریک کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کوئی معاشرہ صحیح معنوں میں منظم صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ جو معاشرہ خدل و انصاف کی بنا پر قائم دیا جائے کا اس میں تمام افراد

کے اخلاق خود بخود سدھر جائیں گے - دوسری طرف جس معاشرے میں نا انصاف ہو گی آس میں پہنچ اور وعظ و ارشاد سے افراد کے اخلاق کو سدھا، یہی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوں گی - ارسٹو اپنے استاد سے زیادہ حقیقت پسند تھا اس لیے آس نے کسی مثالی ریاست کا تصور پیش نہیں کیا بلکہ قابل عمل مشورے دینے کے اکتفا کیا ہے - اسے انسانوں کی کمزوریوں کا بخوبی احسان ہے - وہ کہتا ہے کہ آدمی غقلی استدلال کرنے والا حیوان ہے معقول انسان نہیں ہے - یاد رہے کہ افلاطون عالمِ حواس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اسے غیر حقیق کہتا تھا اس کے بر عکس ارسٹو عالمِ مادی کو حقیقی سمجھتا ہے اس لیے انسانی معاشرے کی بہبود کے لیے ایسے اصول وضع کرتا ہے جن پر عمل بھی کیا جاسکے - وہ کہتا ہے کہ انسان کی تمام کوششیں حصولِ سرست کے لیے وقت یعنی لیکن یہ سرت حظ نفسانی سے مختلف ہے - اس سے ارسٹو کا مطلب وہ ذہنی سکون اور آسودگی ہے جو نیکی کی زندگی پر سر کرنے سے حاصل ہوتی ہے - اس کی مثال دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک صحت مند توانا نوجوان کے رخساروں پر از خود گلاب کے پھول جیسی سرخی آجائی ہے اسی طرح نیک آدمی کا دل از خود سرست سے مالا مال بو جاتا ہے۔ اس سرست کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ پر جوش شہوات و جذبات کو عقل و خود کے تابع رکھا جائے - جس شخص کے جذبات عقل و خرد کی گرفت سے آزاد ہو جائے یہ وہ حظ نفسانی سے تو آشنا ہو سکتا ہے لیکن سچی سرست سے پہمیشہ محروم رہتا ہے۔ ارسٹو کو جایالیات کا بانی بھی کہا گیا ہے - اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جو خائع ہو گئی - بوطیقا کے چند باب دست پر زمانہ سے محفوظ ہم تک پہنچیں ہیں - اس کتاب میں آس نے سکھیں نگاری سے تفصیلی بحث کی ہے - وہ انہیں استاد کی طرح آرٹ اور شاعری کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا - وہ کہتا ہے کہ آرٹ یہ شک محاکمات (نقالی) ہے لیکن جیسا کہ افلاطون نے کہا تھا نقالی کی نقالی نہیں ہے بلکہ اصل کی نقالی ہے - نقالی سے آس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اصل کی ہو یہو نقالی کی جائے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ آرٹ میں جدت اور ندرت کا عنصر لازم ہے - ارسٹو کے خیال میں ایک مصور کسی شے کے محسوس و صرف پہلوؤں کی نقالی نہیں کرتا بلکہ آس مثل یا بہشت یا فارم کی نقالی کرتا ہے جو آس شے کا اصل جوہر ہے - آرٹ فطرت میں انہی امثال کی تلاش کرتا ہے اور اشیاء میں جو آفاق اور ازلی عنصر ہوتا ہے آس کی نقالی کرتا ہے - ایک عامی کسی شے میں صرف اس کے مخصوص پہلوؤں ہی کو دیکھتا ہے جب کہ ان کا آس شے کا جوہر یا ازلی پہلو دیکھ کر آسے فن کی گرفت میں لے لیتا ہے - پر شے ماذے اور بہشت پر مشتمل ہے - فن کار بہشت سے اعتنا کرتا ہے ماذے کو در خود نوجہ نہیں سمجھتا - ارسٹو سکھیں کو الیہ اور فرجیہ میں تقسیم کرتا ہے - الیہ کے ہیرو کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی عظم شخصیت ہو اس سے قطع نظر کہ وہ اچھا ہے یا برا ہے - کسی عظیم آدمی کی عذاب ناک ذہنی کشمکش اور قلبی اذیت ہی الیہ کے اھر پور تاثر کا باعث

اوستی ہے۔ اسی میں اور خوف میں جذبات کو ابھار کر ناظرین کی روح کو ہاک کرتا ہے کیون کہ ان جذبات کے جوش مارنے کے بعد سکون اور طانیت کی جو کیفیت محسوس کی جاتی ہے آسے تزکیہ نفس سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں ارسطو کے مثالی انسان کے تصور کا ذکر ضروری ہے کہ اس میں خود ارسطو کے ذاتی کردار و شخصیت کی جہلک بھی دکھانی دیتی ہے۔ ول ڈیورنٹ¹ کے الفاظ میں:

"وہ براہیک کی خدمت کرتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و عار سمجھتا ہے کیون کہ احسان کرنا برتری کی علامت ہے اور منون احسان ہونا کہتری کا نشان ہے۔ وہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ جو کہم میں نہیں ڈالتا کیون کہ وہ دنیا کی بہت کم چیزوں کو در خور توجہ سمجھتا ہے لیکن مناسب موقع پر جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیون کہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے۔ وہ عوام کے سامنے اپنے آپ کی نکود و نہاش نہیں کرتا اور اپنی پسند کا بر ملا اظہار کرتا ہے۔ وہ صاف گو ہوتا ہے اور کسی شخص کا یامن و لحاظ آسے حق گوئی سے باز نہیں رکھ سکتا۔ وہ کسی کی مبالغہ آمیز تعریف نہیں کرتا کیون کہ اس کی نگاہ میں بہت بسی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ دوستوں کے سوا کسی کی تالیف قلب کا قائل نہیں ہوتا کیون کہ صرف علام ہی دوسروں کو خوش کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ کہنہ پرور نہیں ہوتا اور قصور معاف کر دیتا ہے۔ وہ یاتوفی نہیں ہوتا اور لوگوں کی مدح و ندم سے بے نیاز ہوتا ہے۔ وہ دشمنوں کی غیبت نہیں کرتا بلکہ انہیں مسب کچھ منہج یو کہ دیتا ہے۔ اس کی چال باوقار، آواز گھبری اور گفتگو نبی تلی بسو ہے۔ وہ جلد بازی سے کام نہیں لینا کیون کہ کسی شے کو وقوع نہیں سمجھتا۔ وہ دوڑ دھوپ اور نگ و دو سے گریز کرتا ہے کیون کہ وہ کسی بات کو چندان ابھیت نہیں دیتا۔ چیخ چیخ کر باتیں کرنا اور جلد قدم الہانا اندر و خلف شمار کی علامتیں ہیں۔ وہ حوادث زمانہ کو تحمل اور وقار سے برداشت کرتا ہے۔ وہ خود اپنا بہترین دوست ہوتا ہے اور گوشہ نہائی کو پسند کرتا ہے جب کہ مرد ناکارہ خود اپنا بدترین دشمن ہے اور تنهائی سے خوف کھاتا ہے۔"

فلسفہ ارسطو کے اہم پہلوؤں کی تلخیص درج ذیل ہے:

(۱) ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح منایت پسند ہے کیون کہ وہ بھی امثال کو ارزی و ابدی سمجھتا ہے۔

(۲) ارسطو کے خیال میں امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ

(۲) نظام کائنات غافی اور مقصدی ہے۔ ہر شے اپنی خاتمت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔

(۳) افلاطون عالم حواس کو غیر حقیقی کہتا تھا اور اسے عالم ظواہر سمجھتا تھا۔ اسطو عالم حواس یا عالمِ مادی کو حقیقی عالم مانتا ہے۔

(۴) ہر شے مادے اور پیش یا فارم پر مشتمل ہے۔ مادے اور پیش کا تعلق عضویاتی ہے یعنی وہ ایک دوسروے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

(۵) زمان غیر حقیقی ہے۔ کائنات ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔

(۶) اسطو نسخ ارواح اور بقاۓ روح کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

(۷) خدا کائنات کا خالق نہیں نہ وہ فرد یا شخصیت ہے۔ وہ غیر مادی پیش ہے، مقناطیسی کشش ہے جس کی طرف کائنات کو ہنجی چلی جا رہی ہے۔

(۸) انسان کی تمام تک و دو حصوں مسرت کے لیے ہے جو صرف نیک اور فکر و تدبیر سے بیسر آ سکتی ہے۔

(۹) فرد کے مقاد پر جماعت کا مقاد مقدم ہے۔ فرد جماعت کے لیے ہے۔ آدمی انسان کھلانے کا مستحق جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ وابستہ ہو، کسی ریاست کا شہری ہو۔

(۱۰) آرٹ نقلی ہے۔ فن کار کسی شے کی مثل یا پیش یا دوامی پہلو کو اسلوب کی گرفت میں لا کر عظیم آرٹ کی تخلیق کرتا ہے۔

(۱۱) کردار کی پشتگی کے بغیر علم بے کار ہے اچھی عادتوں کے راسخ کرنے سے کردار حکم پوتا ہے۔

جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے اسطو کی وفات کے بعد فلسفہ یونان تنزل پذیر ہو گیا۔ رومہ الکبریٰ کے عہدِ سطوت میں بھی افلاطون اور اسطو کی درس گاہوں میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن جودت فکر کا خاتمه ہو چکا تھا۔ قدماء کی کتابوں پر حواشی لکھنا طلبہ کا محبوب مشغلہ قرار پایا۔ سکندریہ میں فلاطینیوں نے افلاطون کے فلسفے کے عقاید پہلو سے صرف نظر کر کے اس کے اشراق اور باطنیت کی تجدید کی اور نو اشراقيت کی بنیاد رکھی۔ رومی شہنشاہوں نے عبائی مذہب قبول کر لیا تو ایتھری کی درس گاہیں بند کر دی گئیں اور فلاسفہ کو جلا وطن کر دیا گیا۔ وحشی اقوام نے سلطنتِ رومہ کا خاتمه کیا تو یورپ میں تاریک صدیوں کا آغاز ہوا۔ یورپ کے اس عہدِ جاہلیت میں مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کیں۔ اور فلسفہ یونان کا احیاء کیا۔ این رشد اسطو کا بڑا شیدائی تھا۔ اس نے اسطو کی کتابوں پر سیر حاصل حواشی لکھی جن کے ترجیح اپنی سینا کی کتابوں کے ساتھ مغرب میں شائع ہو گئے اور اپل مغرب کے فکر و نظر میں صدیوں کے جمود کے بعد از سرنو پلچل مج گئی۔ مذہبی پیشواؤں نے اسطو اور

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
الفلاطون کے انکار سے اپنے عقاید کی توثیق کا کام لینا شروع کیا۔ افلاطون خاص طور پر عیسائیوں میں بڑا مقبول ہوا۔ آگستائن نے آئے ”بغير صليب کا مسيحا“، کہا ہے۔ اُس کا بد نظر یہ عیسائی مذہب کے عین مطابق تھا کہ عالم ماوراء سے بالاتر ایک حقیقی عالم بھی ہے۔ مزید ہو آن افلاطون کے حیات بعد نہات۔ جزا سزا اور بہشت دوزخ کے انکار بھی عیسائی مذہب کے موافق تھے۔ یہ حالات تھے جب مغرب میں احیاء العلوم کی تحریک برپا ہوئی۔ اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب اور باطنیت کے تصرف سے آزاد ہو گئے۔ کوپرنیکس، گلیلو، کپلر اور نیوٹن نے کائنات کے متعلق انسان کا نقطہ نظر یکسر بدل دیا۔ بیشتر اور طبیعتیات کے نئے نظریات کی روشنی میں فلسفے کو نئے سرے سے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہ فرض یکن۔ باس اور ڈیکارت نے انجام دیا۔ جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر آچکا ہے۔ ہم نے لکھا کہ ڈیکارت سے مادیت اور مثالیت دونوں روایات متفرع ہوتی ہیں۔ اس اب میں ہم مثالیت پر اُس فلسفے کے اثرات کا ذکر کریں گے۔

ڈیکارت : ۳۱ - مارچ ۱۵۹۶ کو تورین (فرانس) کے ایک معروف و متول گھرائے میں پیدا ہوا۔ اس کی غیر معمولی ذہانت کے آثار لڑکین ہی سے ظاہر ہوئے لگے۔ اور گھر کے لوگ آئے ”نئہ فلسفی“ کہہ کر پہکارنے لگئے کہوں کہ وہ بزرگ و اس سوالات پوچھتا رہتا تھا۔ اعلیٰ تعلم کی تخلیص کے لیے آئے لافلش کے یوسوی مدرسے میں بھیجا گیا جہاں اُس نے ریاضی۔ طبیعت اور الہیات کی تکمیل کی آئے ریاضی میں خاص شغف تھا۔ بعد میں اُس نے تحلیلی پندتہ ایجاد کیا۔ مدرسے سے فارغ ہو کر کچھ عرصے تک وہ پیرس میں دوسرے نوجوانوں کی طرح دادِ عشرت دینا اور بھر مطالعے اور تفکر کے لیے گوشہ گیر ہو گیا۔ کچھ مدت فوجی خدمات بھی انجام دیں۔ فوجی افسر یہ دیکھ کر حیران ہوا کرتے کہ ڈیکارت بروقت غور و فکر میں غرق رہتا تھا۔ اور دوسرے فوجیوں کے مشاغل میں دھجسی نہیں لیتا تھا۔ فوجی خدمت سے سبکدوش ہو کر اُس نے ہالینڈ میں مکونت اختیار کی۔ وہ آسودہ حال تھا اس لیے آئے مطالعہ، فلسفہ اور فکر و تدبیر کے موقع پاسانی۔ پس آتے رہے۔ اُس نے اپنے فلسفے کو مربوط صورت میں اپنی تصانیف ”مراببات“ اور ”اصول فلسفہ“ میں لیش کیا ہے۔ معاصرین اُس کی جودت فکر کے قائل تھے۔ اپنے فلسفے کا سب سے بڑا مدار و خود تھا اور کسی کو خاطر میں لاتا نہیں تھا۔

ڈیکارت کا فلسفہ تشکیل سے شروع ہوا۔ وہ اپنے فلسفے کو محکم، یقینی بنایا دیا۔ بر استوار کرنے کا سمناوی تھا اس لیے ابتداء میں اُس نے پر چیز کو شک و شبہ کی نکاں سے نیکھا اس شک کو فلسفے کی اصطلاح میں ”کرنٹسی شک“، اکھتے ہیں۔ شک و شبہ کے اس راستے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“ اُس کے خیال میں وہی شے صداقت کی حامل ہوئی ہے جو اتنی ہی واضح ہو۔

جتنا نہ آس کا اپنا وجود یقینی ہے۔ آس کا وجود بلاشبہ ہے اور اس وجود کا جو بر ذہن ہے جو سوچتا ہے اور شک کرتا ہے۔ شک کرنا اور سوچنا یعنی ذات خود اس کے اپنے وجود کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے امن طرح آس کی اپنی ذات اور اپنے افکار یقینی یہیں جن سے تمام عالم خارجی کا وجود استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے ذہن مادے سے زیادہ یقینی ہے اور ”میرا ذہن دوسروں کے اذہان سے زیادہ یقینی ہے“۔ اس طرح ڈیکارت کے فلسفی میں موضوعیت کا عنصر پیدا ہو گیا اور مادے کے متعلق یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ، وہ صرف ایسی شے ہے جس کے وجود کا اختصار ذہن ہر ہے۔ یہی نقطہ نظر مثالیت پسندی کا بھی ہے۔ ”میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں“ کی بنیاد پر ڈیکارت نے تمام علم کی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ پہلا نتیجہ آس نے اخذ کیا کہ روح جسم سے کلی طور پر آزاد ہے اور حسم کی بہ نسبت اسے جانتا زیادہ سهل ہے اس لئے جسم کے نابود ہونے کے بعد بھی روح باقی رہے گی۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ جن اشیاء کو ہمارا ذہن واضح طور پر سمجھتا ہے وہ سمات کی حامل ہوئی ہیں۔ فکر کو ذہنے کا رٹ نے وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”جو سوچتی ہے وہ ہے“ جو شک کرتی ہے سمجھتی ہے ارادہ کرتی ہے خیال کرتی ہے احسان رکھتی ہے۔ چونکہ وچنا ہی ذہن کا جو بر ہے اس لئے ذہن پیشہ سوچتا ہے خواہ وہ حالت خواب میں ہو۔ خارجی اشیاء کا علم ضروری ہے کہ ذہن کے وسیلے سے ہوندے کہ حسیات کے واسطے ہے۔ یہ نتیجہ کہ فکر نہ کہ خارجی اشیاء یقینی طور پر موجود ہے یونانی مثالیت پسندی سے یاد گلار ہے۔

ڈیکارت کے نظام فکر کی بنیاد مشاہدہ نفس پر ہے جس کے ساتھ جدید فلسفہ شروع ہوا۔ آس نے کہا کہ ”میں سوچتا ہوں“ دنیا کی سب سے ٹھوس حقیقت ہے۔ اس طرح ڈیکارت کے ساتھ جدید فلسفی میں موضوعیت کا وہ رجحان پیدا ہوا جس نے بعد کے مثالیاتی نظریات پر اثرات ثابت کیے اسی موضوعیت کے باعث کلامیکی جرمن مثالیت پسندوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ذہن مادے کا یا موضوع معروض کا خالق ہے۔ اس کی انتہائی صورت یہ ہے کہ پر شخص کا ذہن تمام دوسرے اشخاص کے اذہان کا خالق بھی ہے۔ اصطلاح میں اسے (Solipsism) کہتے ہیں۔

گانفرید ولہلم لائپ نائز اس دور کا دوسرा مشہور مثالیت پسند ہے جو ۱۶۴۶ء کو لسپرگ (جرمنی) میں ایک بروفیسر کے ہاں پیدا ہوا۔ وہ بچپن میں پاپ کے سایہ علاطفت سے محروم ہو گیا۔ بڑے ہو کر اس نے اپنے پاپ کا وسیع کتب خانہ کھینکل ڈالا اور تمام مروجہ علوم کا کھرا مطالعہ کیا۔ قانون کا استھان دے کر ایک رئیس کے یہاں ملازم ہو گیا۔ لائب نائز کو بھی ڈیکارت کی طرح ریاضیات میں کھرا شفعت تھا چنانچہ بعد میں اس نے اس مضمون میں ایجادات بھی کیں۔ اس نے ڈیکارت اور باہس کی کتابوں کا خاص ذوق و انہاک سے مطالعہ کیا تھا۔ باہس سے تو

اس کی خط و کتابت بھی رہی - بالائیں میں امن کی ملاقات وجودی فلسفی سینتوڑا سے بھی ہوئی تھی ۱۶۲۶ع میں وہ بینوور کے والی کامشیر اور امن کے کتب خانے کا مہتمم مقرر ہو گیا۔ اس کی ساری زندگی مطالعہ کتب میں گزری ۱۶۲۹ع میں ایک خط میں لکھتا ہے - "بجھے یہ میں بوس کے فکر و تدبیر کے بعد اب شرح صدر پہوا ہے" اس نے مذہب اور فلسفے کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی ہے لیکن مروجہ مذہب میں چندان دلچسپی کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس نے ساری عمر گروجا کا رخ نہیں کیا اس لیے عوام اسے زندیق کہتے تھے۔ وہ علم کلام کا ذکر نہایت حقارت سے کرتا ہے۔ لائب نشنز عمر بہر مجرد رہا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ کسی شخص کو شادی کرنا چاہیے یا نہیں پوری عمر درکار ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جوان کے زمانے میں آئے ایک لڑکی سے محبت ہو گئی اور ایک دن اس نے اپنی محبوبہ سے درخواست کی کہ وہ اس سے شادی کر لے۔ لڑکی بولی سوچ کر بتاؤں گی۔ لائب نشنز کہتا ہے خوش قسمتی سے مجھے بھی سوچنے کا موقع مل گیا اور میں شادی سے بال بال بچ گیا۔ لائب نشنز ہمی گلیلو کی طرح کہا کرتا تھا کہ ایک اچھا فلسفی ایک اچھا شوہر نہیں بن سکتا۔ بینوور کے دربار میں امن کے بخل و اسماں کے افسانے مشہور تھے۔ ایک دفعہ دربار کی ایک رئیس زادی کی شادی ہوئی۔ سب لوگوں نے اسے بیش قیمت تھائیں دیے۔ لائب نشنز نے تھائیں جیگہ چند نصائح لکھے بھیجے جن میں کہتا ہے کہ "اب جب کہ تمہیں شوہر مل گیا ہے پر روز نہایا کرنا۔"

لائب نشنز کے نظریے کو پہنچ روحیتی اکٹھت پسندی کہا جاتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ جو شے مركب ہے وہ لازماً اجزا بر مستقل ہوگی۔ جزو واحد کو بھیلا یا نہیں جا سکتا۔ جو بھیلا ہوانہ ہو وہ مادہ ہے ہو سکتا لہذا اشیاء کے اجزاء ترکیبی مادی نہیں ہیں چونکہ مادی نہیں ہیں اس لیے لا محالہ ذہنی ہوں گے۔ ان اجزاء ترکیبی کو اس نے موناڈ کا نام دیا ہے جو آس کے خیال میں روحانی اور نفسی قوتیں ہیں۔ پر موناڈ میں ادراک کی قوت موجود ہوئی ہے۔ تمام عالم انہی موناڈ سے مركب ہے اور ان میں سے پر ایک روحانی اکائی ہے جو ارتقاء پذیر ہے اور جس میں کوئی رختہ یا دریجہ نہیں ہے کہ روز ازل سے سر بھور ہے۔ کوئی شے اس کے اندر خارج سے داخل نہیں ہو سکتی۔ موناڈ میں ماضی محفوظ رہتا ہے اور اس میں مستقل کے نیکنات یہی موجود ہوتے ہیں۔ آس کے خیال میں جس چیز کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ انہی نفسیاتی مراکز یا موناڈ سے مركب ہے وہ تعداد میں بے شمار ہیں۔ پر موناڈ آزاد اور مستقل بالذات ہوتا ہے ان کے مابین سبب و مسبب کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ موناڈ روحانی الاصل ہیں، ازلی ہیں، غیر فانی ہیں۔ لکڑی کی میز سے لے کر روح انسانی تک پہنچے انہی سے بنی ہے۔ روح انسانی میز سے برتر ہے کہ زیادہ صاف

اور واضح موناڑ سے مرکب ہے۔ خدا صاف ترین موناڑ ہے جو روح انسانی کی طرح غیر قابل ہے۔ لائب نظر کا یہ نظریہ حرکی ہے۔ برموناڑ فعال ہے۔ موناڑ کے فعل کو حرکت یا تغیر کہا جاتا ہے۔ لائب نظر کے خیال میں کائنات میں جتنے اجسام اشیاء ہیں ان سب کی اساسی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے اس کا مطلب حرکت یا حرکت کو جاری رکھنے کا رجحان ہے۔ کائنات توانائی کی انہی اکائیوں سے بنی ہے جنہیں وہ موناڑ کا نام دیتا ہے۔ انہیں تلف نہیں کیا جا سکتا۔ جہادات سے لے کر خدا تک توانائی کی یہ اکائیاں مرتب و مسلسل شکل میں موجود ہیں۔ لائب نظر کی اس بعد روheit کے مطابق زمان مکان کا عالم حواس سے مدرک ہے حقیقی ہے جب کہ افلاطون کی مثالیت میں یہ غیر حقیقی ہے۔

لائب نظر نے احادیت کو بھی رد کر دیا ہے اور کترت پسندی کا نظریہ پیش کیا ہے جس میں بے شمار حقائق ہیں۔ اس کے فلسفے کو مثالیت اس لیے کہا جاتا ہے کہ ایک تو اس کی رو سے کائنات اصلاح روحانی یا ذہنی ہے اور دوسرا سے یہ کہ لائب نظر کائنات کو ایک منطقی ریاضیاتی نظام سمجھتا ہے جسے صرف عقل استدلالی ہی سے جانا جاتا ہے۔ بعد کے جرمن مثالیت پسندوں نے اس کے افکار سے استفادہ کیا اکابر فلاسفہ نے لائب نظر کی جودت فکر اور عظمت کا اعتراف کیا۔ اوسوالہ سپنکلرا کے خیال میں وہ جدید فلسفے کا عظیم ترین ذہن و دماغ ہے۔ ہمارے زمانے کے فلاسفہ میں چیمز وارڈ۔ وہائٹ پیڈ۔ ڈریک وغیرہ اس کی ہم روheit سے فیض یا ب پوئے ہیں۔ لارڈ برٹنرنرسل اس کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لائب نظر نے گیکارٹ کی ذہن و جسم کی دونی اور سپنوزا کی احادیت دونوں کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ جواہر متعدد ہیں۔ اس کا نام اس نے موناڑ رکھا ہے ایک موناڑ دوسرے کے لیے آئینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کی روح واحد موناڑ ہے جب کہ اس کا جسم بے شمار موناڑ سے مرکب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی حد تک ذہنی ہے۔ لیکن اتنا صاف اور منزہ نہیں جتنا کہ روح کا موناڑ۔ گھٹیا درجے کے موناڑ میں کائنات کا عکس اتنا صاف نہیں پڑتا جتنا کہ اعلیٰ موناڑ میں پڑتا ہے۔ مادہ کنی موناڑ پر مشتمل ہے اور اگر ہم صاف طور سے دیکھ سکیں تو معلوم ہوگا کہ مادے کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ لائب نظر کا یہ اجتہاد جدید طبیعتیات سے قریب ترین ہے۔ لائب نظر نے نیوٹن کے پر عکس کہا کہ زمان و مکان علاقہ پر مشتمل ہیں۔ اس نظریے کا اثبات ائمہ سنان کے نظریہ اضافت سے بوچکا ہے۔"

ستھانوں صدی میں سائنس کی اشاعت نے سوچنے کے قدیم انداز بدلتے تھے۔ نہار ہوں صدی میں ہر کہیں عقلیت کا دور دورہ ہو گیا۔ ہم مادیت پسندی کے

باب میں تحریک خرد افروزی کا ذکر کر چکے ہیں کہ کم طرح فرانس میں والٹر، دیدرو وغیرہ نے عقل و خرد کو مشعل راہ بنایا اور انسانی معاشرے کو سائنس کے ایجاد کرنے کی روشنی میں نئے سرے سے تعمیر کرنے کا خواب دیکھا تھا۔ فرانس کے ان قاسوسیوں کو عقل پر اعتناد کامل تھا اور اس بات کا یقین تھا کہ انسان سائنس کے برکات سے بہرہ یاب ہو کر ہی ایک مثالی انسانی معاشرہ قائم کر سکتا ہے۔ الہارہوں صدی کی روح عصر یا خرد افروزی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم ہولیاخ کا ذکر قدرے تفصیل سے کہوں گے کہ دوسرے قاموں میں کا ذکر تفصیل سے ہو چکا ہے۔ کائنٹ کے افکار کو سمجھنے کے لیے بھی خرد افروزی کے اساسی افکار کا ذین نشیں کرنا ضروری ہے۔

ہولیاخ (۱۸۹۴ء-۲۰۱۴ء) ایک جرمی رئیس تھا جس نے پیرس میں سکونت اختیار کر لی تھی اور اس دور کے تمام خرد پسندوں کو اپنی ذات کے گرد جمع کر لیا تھا ابتداء میں اسے کیمسٹری سے شوق تھا۔ دیدرو کی صحبت نے فلسفی کی طرف مائل کر دیا۔ اس کی تالیف "نظامِ فطرت" کو مادیت کا صحیفہ کہا گیا ہے۔ اس میں مادیت پسندی کو باقاعدہ ایک نظامِ فکر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور مذہبی اور روحانی نظریات کی تردید کی گئی ہے۔ ہولیاخ روح کے متعلق لکھتا ہے کہ بد اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے کہ روح ایک صفت ہے جو مغز سر سے وابستہ ہے۔ اگر کوئی بوجھی کہ مغز سر میں یہ صفت کھانا سے آئی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "یہ ایک تر کیب کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لیے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات اور احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے جس طرح ان کے بدن میں دودھ۔ رونی اور شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہوئی رہتی ہے وہ کہتا ہے کہ پر شخص اپنی خوشی کا جویا ہے۔ عقل انسان کو وہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان اپنی مسrt کو دوسرے لوگوں کی مسrt سے الگ کر لے تو وہ بھی مسrt سے بہرہ اندوں نہیں ہو سکتا انسان کا مندر یہی ہے کہ اگر وہ اپنی مسrt کا سامان کرنا چاہتا ہے تو اسے دوسروں کو بھی مسrt بھی پہنچانا ہوگا۔

روح کے متعلق ہولیاخ کہتا ہے کہ شروع شروع میں انسان کو اشیاء اور مقابرِ فطرت کے اسباب معلوم نہیں تھے اس لیے اس نے ان اسباب کو زندہ ہستیوں پر فیاس کر لیا اور دیوتاؤں کو ماننتے لگے۔ اہل مذہب نے معاشرے پر اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے مذہبی عقائد کا ایک نظام مرتب کر لیا۔ بروپت جانتے تھے کہ انسان فطرتاً اعجموں پسند ہے۔ اس لیے انہوں نے مرتفی دیوتاؤں یعنی چاند۔ سورج وغیرہ کے عقائد پٹا لر غیر مرتفی ہستیوں کے عقائد عوام کے دلوں میں ڈال دیے۔ یہ "نفرید" روح علی لحاظ سے ہے اور بلاشبہ مکار پروپتوں کی غرض برآری کے

شعبدہ ہے۔ ان لوگوں نے عوام کو بقین دلا دیا کہ انسان کا ایک غیر صرف بعزاد ایسا بھی ہے جسے مرنے کے بعد جزا سزا ملے گی۔ تمام دیوتا ہر وہتوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ ان کی ابتداء ہر خور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیوتا انسان کے جھلپ یا خوف کی پیداوار ہیں۔ تخلیق - جوش یا سکر و فربہ ان کی تزوین کرتا ہے۔ عجز ان کی پرستش کرتا ہے۔ خوش اعتہادی اٹھیں قائم رکھتی ہے۔ رواج ان کی عزت کرتا ہے۔ ظلم ان کی حمایت کرتا ہے تاکہ انسان کی بے بصیری سے اپنا الو سیدھا کرتا رہے۔ یہ ہے ہولباخ کا فلسفہ "منہب"۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک خدا کو تسلیم کر لیں تو کسی نہ کسی طرح پوجا لارم ہو جاتی ہے۔ ہروہتوں کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے۔ فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جور و خلل کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ایک مصیبہ یہ بھی آتی ہے کہ دنیوی آفات کو خدا کی بستی کے ساتھ منسوب کرنے کے لیے سو فسطایانہ دلائل دیتے جاتے ہیں۔ ہولباخ کے خیالات پر دیدرو کا اثر ظاہر ہے۔ اس نے مفہوم کے آغاز و ارتقا کے متعلق ایک بڑے مسئلے کو چھپڑا جس کی تشریح بعد میں فریزر نائمر - ویسٹر مارک - رابرٹن مسٹھ وغیرہ نے کی۔ اس کے انکار خرد افروزی کی عقلیت کی نمائندگی کرتے ہیں جس کے خلاف روسو اور کانت جیسے رومانیت پسندوں نے تحریک جاری کی تھی۔ ول ڈیورنٹ خرد افروزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "عقل و دانش کی پرستش نے ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر لی۔ خرد افروزی نے اس پر اپنے اس شاندار عقیدے کی بنیاد رکھی کہ نوع انسانی کی ترق اور تکمیل نفس کے بے پابان امکانات موجود ہیں۔ انقلاب فرانس نے خلیقی دیوبی کی پرستش کے لیے معبد تعمیر کیے اور اس خیال کا اظہار کیا گیا کہ عقل و خرد انسان کے لیے فیوض و برکات کی خانم ہو سکتی ہے۔ اس پاکیزہ فضا میں روسو گھمن محسوس کرتا تھا اور ایمان و ایقان کی ضرورت پر زور دیتا تھا۔ جب عقل و خرد اس کا مضھکہ اڑاتی تو وہ کہتا کہ یہ ایک مرض ہے۔ اس نے کہا "میں یہ اعلان کر رہے ہی جرأت کرتا ہوں کہ فکر و تدبیر خلاف فطرت ہے اور مفکر ایک اخلاق باختہ انسان ہے۔"

کانت نے جب خرد افروزی کے خلاف جہاد کا آغاز کیا تو اس نے روسو ہی سے فیضان حاصل کیا تھا۔ روسو کی رومانیت کے انرات جرمتوں کی مثالیت پر بڑے گھرے اور دور رس ہوئے لیکن ان کا ذکر کرنے سے ہلے ایک اور مثالیت پسند کا ذکر درتا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جاوہ بارکلے (۱۶۸۵-۱۷۵۳ء) آئر لینڈ کے ایک انگریز گھرانے میں پیدا ہوا۔ جیسیں ہی سے ۴۰۰ زمین اور ذکر تھا۔ جنابھم اس نے اپنے فلسفے کے اصول اولیل شباب ہی میں سر ب کر لیے تھے ۱۷۳۲ء میں اشہب کے عہدے پر فائز ہوا۔ آخری

غیر آکسفورد میں گزاری۔ ب شب بارکلے نے فلسفے میں مذہب کے مقام آنے والے کوئے کے لیے مادیت پسندوں کے خلاف آوازِ الہائی اور بد دعویٰ کوئے علمی دنیا کو چونکا دیا کہ مادے کا کوف وجود نہیں ہے۔ ان کے نظریے کو میتوں عی مثانت کا نام دیا گیا ہے۔ ان نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء صرف ذین ہی میں موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ ان کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ لہیں کوف نہ کوف ذین ادراک کرتا ہو۔ ان کی موجودگی ادراک ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ جیسا کہ گلیلو نے کہا تھا کھجول پر میں نہیں ہوئی ہمارے بدن میں بھی ہے بارکلے مادی اشیاء کا منکر نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے تمام مادی اشیاء خیالات ہیں جو صرف ذین ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ بارکلے خیال اور حس کو مترادف سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے کوئی شخص اختراض کرے کہ کوف بھی آدمی کسی درخت کو دیکھنے والا نہ ہو تو کیا درخت معدوم ہو جائے گا تو ان کا جواب یہ ہوگا کہ ان صورت میں درخت خدا کے ذین میں موجود ہوگا۔ اس طرح منطقی استکال کو رفع کرنے کے لیے ان نے خدا کا سہارا لیا ہے۔ بارکلے کے مکالہات آج بھی دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں۔ ان میں دو کردار ہیں باقی لام جو سانس دان ہے۔ اور فلاں جو بارکلے خود ہے۔ ایک جگہ فلاں خود کہتا ہے۔ ”حس کا بلا واسطہ ادراک ہو وہ خیال ہے اور کہا خیال ذین کے باہر ابھی موجود رہ سکتا ہے۔“ ان کا یہ خیال کہ صرف ذین اور ذہنی احوال بھی موجود ہیں پیگل کے یہاں بھی دیکھانی دینا ہے۔

دورِ جدید کے سب سے پڑھے مشکل ڈیوڈ ہیوم نے بارکلے کی اس دلیل کو آخری منطقی حد تک پہنچا دیا کہ کسی شے کی موجودگی مدرکات پر مشتمل ہے اور کہا کہ ذہنی کیفیات ہی کی موجودگی کا علم ہو سکتا ہے۔ ہیوم نے سلسہ سبب و سبب سے بھی انکار کر دیا اور اس طرح علم کی جڑ پر کھماڑا چلا دیا۔ موضوعیت کا نیجہ پمیشہ تشکل کی صورت میں نہودار ہوتا ہے کیونکہ علم موضوع اور معروض کے ربط و تعلق کا دوسرا نام ہے۔ صرف موضوع پر زور دیا جائے گا تو معروض کا انکار لازم آنے کا سوائے آس معروض کے جو موضوع کے ادراک میں ہے۔ اسی موضوعیت کے باعث قدیم سو فسطانی تشکل کے شکار ہوئے تھے۔ ہیوم کے تشکل نے کافی کو خواب آسودگی سے جہنجور کر بیدار کر دیا۔

علمول کالٹ ۱۹۴۶ء میں کونکر برگ کے ایک زین ساز کے گھر پیدا ہوا۔ ان کے مان پاپ سیدھے سادے قناعت پسند اپل مذہب تھیں کائنت نے مدرسے میں لاطینی زبان پڑھے شوق سے سیکھیں اور ان میں خاص بیانات پیدا کر لی۔ یونیورسٹی جا کر آس نے فلسفے اور طبیعتیات کی اختصاصی مصانعہ کیا۔ تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر وہ ایک گھرائیے میں اتنا لیق مقرر ہوا۔ ۱۹۴۶ء میں آس نے کونکر برگ

کی یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کیا۔ آئے طبیعی جغرافیہ سے گھری دلچسپی توی جس میں اُس نے قابل قدر تحقیق کام بھی کیا۔ کائنٹ ماری عمر بخوب رہا۔ اُس کے متعلق عجیب و غریب حکایات مشہور ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جوانی کے زمانے میں کائنٹ کو ایک لڑکی سے محبت ہو گئی۔ لڑکی بھی اُس کی طرف مائل تھی اور اُس انتظار میں تھی کہ کائنٹ کب آئے رسمي طور پر شادی کرنے کے لیے کمی گا۔ سوہ اتفاق سے انہی ایام میں کائنٹ ایک مابعد الطبیعیات گھوی کے سلسلہ میں ایسا مستغرق ہوا کہ آئے سراہا کا پوش نہ رہا۔ وہ لڑکی بروز آس کے راستے میں آ کر کھڑی ہو جاتی کہ وہ اُس کی جانب منتظر ہو لیکن کائنٹ پر تو محبوس کا عالم طاری تھا۔ کبھی نگاہ آنہا کر بھی نہ دیکھا۔ آخر روز ہو کر وہ لڑکی جلی گئی اور اس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی۔ اس واقعے پر کئی برس گزر گئے۔ ایک دن اتفاق سے راستے میں کائنٹ کی مذہبی آسی لڑکی سے ہونی جواب ادھیر عمر عورت تھی۔ لڑکی نے کتنا کر نکل جانا چاہا لیکن کائنٹ نے آئے دیکھ لیا اور مسکرا کر نہایت شائستہ لہجے میں کہا ”خاتون! مجھے افسوس ہے کہ میں آپ سے شادی نہیں کر سکوں گا۔“ عام طور سے علوم ہے کہ کائنٹ کی سیر کے اوقات ایسے معین تھے کہ لوگ آئے دیکھ کر اپنی کھڑیوں کے وقت درست کیا کرتے تھے۔

کائنٹ پر وقت کسی نہ کسی عقدے کے متعلق سوچتا رہتا تھا اور بعض اوقات دنیا و مافیا سے یہ خبر ہو جاتا تھا۔ اُس کے خیالات ہی دقیق نہیں تھے اسلوب بیان میں بھی ژولیدگی تھی۔ اُس کی مشہور کتاب ”تندیقِ عقلِ محض“ کی نثر خاصی آجھی ہونی ہے۔ بعد میں اُس نے اس کی تلخیص ”مقدمہ“ کے عنوان سے عام فہم زبان میں تکھی تھی۔ کائنٹ کی آخری عمر گوناگون پریشانیوں میں کئی کہ سواد اور تک نظر پادری پنجے جھاؤ کر اُس کے پیچھے پڑ گئے تھے۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کائنٹ کو ہبوم کے تشکیل اور لا ادربت نے خواب شیرین سے جکایا تھا۔ ہبوم نے عقل استدلالی کو یہ مصرف قرار دے دیا تھا۔ کائنٹ نے عقل کے اصل مقام کو بحال کرنے کا بیڑا آنہایا۔ اس دوران میں وہ روسو کی کتاب اینل کے مطالعے سے بڑا متاثر ہوا اور اُس انہاک سے آئے پڑھنا شروع کیا کہ روزمرہ کی سیر ”کو ہمی ہفول گیا جس سے اُس کے پمسانے سخت منع جب ہونے۔ روسو نے فرانسیسی قاموں کی مخالفت کی تھی جو مذہب کو داستان پارینہ سمجھئے تھے اور اسے ماضی بعدی کی پادگار مانتے تھے۔ کائنٹ نے آن کے خلاف وجود ذات باری۔ فقر و اختیار اور بقاۓ روح کو ثابت کرنے کا تھیہ کر لیا۔ اس طرح اُس کا منصب عقل استدلالی اور مذہب دونوں کا دفاع کرنا تھا۔ عقل کے دفاع میں اُس نے کہا کہ بعض قوانین اور قواعد انسانی تجربے اور حسی مشاہدے سے ہے نیاز ہوتے ہیں۔ مثال میں اُس نے ریاضی کے قواعد پیش کئے جو اٹل ہیں اور جن سے ہم محکم نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ کائنٹ کہتا ہے کہ ذین انسانی منتشر حواس کے مجموعے کا نام نہیں ہے جیسا کہ ہبوم نے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، وہ کہتا ہے کہ ذین ایک

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
 نعالیٰ قوت ہے جو حسی مدرکات پر آزاداً نہ عمل کر کے انہیں علم میں منتقل کر قریبی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم تجربات و مدرکات سے ماوراء نہیں ہو سکتا لیکن بعض قواعد و مقدمات ایسے ہیں جو اگرچہ تجربے اور مشاہدے ہی سے اخذ کر کے جاتے ہیں لیکن ان کے باوجود شخصی مشاہدے اور تجربے سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً دو اور دو چار ایسی ائل حقیقت ہے جو شخصی مشاہدے سے بے نیاز اور بالاتر ہے۔ امن صحن میں کائنات نے بارہ مقولات کائناتی ہیں جن کے ساتھ چار تضادات ہیں جن میں سے ہر ایک مشتب اور منبی پر مشتمل ہے۔ ان تضادات سے ہیکل متأثر ہوا تھا۔ اُس کی جدلیات انہی کی نیجہ پر مرتب کی گئی ہے۔

تفصید عقلِ محض^۱ کے دوسرے اپیشن میں کائنات نے دعویٰ کیا آئیں نے فلسفے میں کو پر نیکی انقلاب بروہا کر دیا ہے۔ کائنات قدمائے یونان کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ظاہری عالم اور باطنی عالم۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کا عالم جس سے سائنس اعتنا کر قریبی ہے حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ یہ عالم ہمارے ذہن اور حواس سے باہر موجود نہیں ہے نہ اسے حقیقت نفس الامری^۲ کہا جا سکتا ہے۔ حقیقی عالم وہ ہے جس میں حقیقت نفس الامر موجود ہو۔ ہم نہ تو اسے جان سکتے ہیں اور نہ آسے ثابت ہی کر سکتے ہیں۔ سائنس کا تعلق ظاہری علم سے ہے اور مذہب حقیقی عالم سے واسطہ رکھتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم آسے جاننے کی کوشش کریں گے تو لا محالہ تضادات کے شکار ہو جانیں گے کیونکہ ہماری رسانی صرف ظاہری عالم تک محدود ہے۔ مذہبی شعائر و عقاید کے اثبات کے لیے وہ اخلاقی وجدان کو ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم عقلی استدلال سے وجود باری۔ بنائے روح اور قدر و اختیار کو ثابت نہیں کر سکتے۔ چنانچہ آس نے ایک ایک کر کے آن تمام دلائل کا تجزیہ کیا ہے جو متکلمین اثبات وجود باری کے لیے پیش کرتے رہے ہیں اور تمام کو بودا قرار دیا ہے۔ اس لیے کائنات کو علم کلام کا مخالف بھی سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات خدا وندی۔ قدر و اختیار اور بنائے روح بے شک صداقتیں ہیں لیکن عقل استدلالی ہمیں ان کا یقین نہیں دلا سکتی۔ ان کا یقین پسیں عقلِ علی سے ہوتا ہے جو اخلاقی وجدان کا دوسرا قام ہے۔ اس طرح کائنات بھی افلاطون کی طرح سائنسی علوم اور ان سے بالاتر فلسفیانہ اہمیت میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ کائنات میں عقل اور ارادے کے درمیان پوری ہوئی مفہومت نہیں کی جا سکی چنانچہ آس کی ذات سے دو تحریکیں آئیں (۱) جرمنوں کی عقلیاتی^۳ مثالیت جس کی رو سے خود شعور ذہن ہی حقیقت اولیٰ ہے (فتشٹر، شیلنگ) ہیکل) اس سے رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خیر ہے۔ (۲) ارادتیت: جس کی رو سے کائنات پر ایک اندھا ارادہ مسلط ہے۔ اس

کا سب سے مشہور شارح شوہنہائر تھا جس نے کہا کہ انسان عالمی ارادے کے پاتھوں میں یہ ہے جان کھلوانے کی مانند ہے۔ یہ نقطہ نظر جبری اور قنوطی ہے۔

اخلاقیات میں کائن قدر و اختیار کا قائل ہے جس سے وہ تمام مذہبی عقاید کا جواز بھی پیش کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب کسی کام کا واجب ہونا قرار ہائے تو اسی وجوب میں اختیار کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اس نے رواثین کی طرح "فرض برائے فرض" کا کڑا نصب العین پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ فرض کی ادائیگی ہی حسن اخلاق ہے خواہ اس کے نتائج کچھ بھی ہوں۔ اس کی اخلاقیات میں "حکم قاطع" کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصور آمن کے خیال میں انسان تجربے یا مشاہدے سے علیحدہ مستقل مقام رکھتا ہے۔ قدر و اختیار پر بحث کرنے ہوئے اس نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے افعال کا ذمہ دار نہیں ہو گا اسے اخلاقی عامل نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ آزادی سے خیر کا انتخاب نہیں کرتا۔ اخلاق عامل کے لیے مختار ہونا لازم ہے۔

کائن جرمتوں کی فلسفیانہ رومانیت کا باب ہے اور جرمن رومانیت پسند بقول برٹر نرسرل روسو کے روحانی بھی ہیں۔ فلسفے میں رومانیت کائن کی ذات کے ساتھ داخل ہوئی اور ادب و شعر میں لستک اور ہرڈر سے ہوئی ہوئی گونئی اور شلر بر منہتھی ہوئی۔ شلر نے روسو کی مدح میں ایک نظم بھی لکھی تھی رومانیت نے جرمتوں کے ادب کی طرح آن کے فلسفے پر بھی گھرے اثرات بیٹ کیے۔ یہ اثرات فشنٹے اور شیلنگ میں زیادہ تکمیل ہو گئے ہیں۔ جرمتوں کے روبانی فلسفے میں مادے کے بجائے ذہن پر اور معروض کے بجائے موضوع پر زور دیا گیا اور اس میں اس قدر غلو کیا گیا کہ جرمن مثالیت پسند کہنے لگے کہ صرف ذہن ہی موجود ہے اور ذہن ہی مادے کا خالق ہی ہے۔ اس طرح نیکارٹ کے ساتھ فلسفے میں جس موضوعیت کا آغاز ہوا تھا وہ فشنٹے اور بیگل میں اپنی انتہا کو پہنچ کری۔

کائن کے فلسفے کو ماورائی^۲ مثالیت کہا جاتا ہے۔ وہ خود اسے تنقیدی فلسفہ کہا کرتا تھا۔ منطقی لحاظ سے کائن نے "تنقید عقل بیض" میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ موضوعی مثالیت کا ہے۔ کائن مثالیت پسند ہے کیونکہ:

(۱) کائن افلاطون کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم ظواہراً اور عالم باطن۔

(۲) کائن کا عقیدہ ہے کہ باطن تک حواس اور عقل استدلالی کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ افلاطون کے خیال میں صرف عقل استدلالی ہی حقیقی عالم کو پا سکتی ہے۔

- Agent (۴)

- Categorical Imperative (۱)

- Transcendental Idealism (-)

- Noumenal (۵)

- Phenomenal (-)

(۴) کانٹ نے ڈیکارٹ کی طرح موضوع پر زور دیا ہے۔ اُس نے زمان و مکان

کے معروضی وجود سے بھی انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں کا
الحصر ذہن پر ہے۔

(۵) کانٹ کائنات کو بامعنی اور بامتصد سمجھتا ہے اس کے خیال میں انسان
آرزوؤں اور آمنگوں کا جواز موجود ہے۔ اس طرح اُس نے میکانیکت کے
خلاف مقصدیت کا پھلو اختیار کیا ہے۔ اس کے بقول فلسفے کے موضوع
دو یعنی ”اوپر تاروں بہرا آسمان اور انسان کے باطن میں قانون اخلاق“۔

(۶) کانٹ کے آرٹ اور حسن کے نظریے کے مطابق حسن و جہل حستی لذات کی
تخلیق نہیں ہے جیسا کہ ہوم نے کہا ہے بلکہ حسن و جہل کا تعلق
وجدان سے ہے جو حسیات سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔

(۷) انسان ذہن خیالات و افکار کا خالق ہے۔

(۸) سائنس دان کے طرز فکر اور فلسفی کی بصیرت میں فرق ہے۔

کانٹ کا نظریہ مثالیات ہے لیکن اس میں تجربیت۔ ارادیت۔ لا ادریت اور
موجودیت کے رجحانات بھی ملتے ہیں جنہوں نے بعد میں مستقل مکاتب فکر کی صورت
اختیار کر لی تھی عام طور سے کانٹ کو دور جدید کا عظیم ترین فلسفی سمجھا جانا
ہے۔ لیکن برٹوندرسل اسے مغض ایک ”بد قسمتی“ قرار دیتے ہیں جس کے باعث
دنیا نے فلسفہ میں باطنیت اور انتشار فکر نے بار پایا۔ ان دونوں انتہاؤں کے
درمیان حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک بلند پایہ فلسفی ہے جو اپنی تمام کوتاپوں کے
باوجود ڈرف یعنی اور جودت فکر کی دولت سے ملا مال تھا۔ جدید فلسفیانہ تحریکوں
میں پر کہیں اُس کے اثرات کا کھوچ ملتا ہے۔

کانٹ کے متبعین فتنے۔ شینلگ اور پیگل نے کہا کہ کانٹ کی لا ادریت سے
فلسفیانہ تحقیق کے تقاضی پورے نہیں ہوتے۔ انہوں نے کانٹ کی ظاہر اور باطن کی
دوفی کو رد کر دیا اور اس نظریے سے بھی قطع نظر کر لی کہ انسانی علم محدود
مغض ہے۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت کامل اکمل منظم وحدت ہے جس کا ادراک
صرف عقل ہی کر سکتی ہے انہوں نے فکر کے ”منظالم کل“ اور ”حقیقت کبریٰ“ کو
واحد الاصل قرار دیا جسے وہ روح مطلق۔ عین مطلق۔ وجود مطلق اور خدا کہئے
لکر۔ فتنے کا وجود مطلق اختلاف ہے شینلگ کا جالیاتی ہے پیگل کا عقلیاتی ہے۔ ان
فلسفہ میں اختلافات کے باوجود اساسی طور پر فکری اتحاد موجود ہے یعنی فلسفیانہ
وحدت وجود ان سب میں قادر مشترک ہے۔

یوہنا گوٹ لیب فتنے ۱۹ - ۲۰۶۶ء کو ایک غریب کے ان کے گھر پیدا
ہوا۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور نہایت ذہنی تھا۔ پسک رئیس نے اس کی شکاوت سے ممتاز ہو
کر آئے متبنی بنا لیا اور اعلانی تعلیم دلوں۔ فتنے نے جینا میں فلسفے اور دینیات
کی تحصیل کی۔ اُس کی ماں چاہتی تھی کہ وہ پادری بن جائے لیکن اُس نے انکار کر
دیا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر آس نے شادی کر لی اور زیورج میں درس دینے لگا۔ فتنے

نے کائنٹ کی تصانیف کا نظریٰ خانہ سے مطالعہ کیا تھا اور ان سے بڑا متأثر ہوا تھا۔ ۱۹۴۱ء میں چینا میں پروفیسر مقرر ہوا۔ اسی یونیورسٹی میں آس نے اپنا خاص فلسفہ مرتب کیا جسے 'فلسفہ خودی' کہا جاتا ہے۔

فشنے نے وجود مطلق کو خودی کا نام دیا اور کہا کہ خودی یا 'اٹانے کبیر'، غیر شخصی آفاقی آزاد فعالیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف خودی ہی موجود ہے اس کے مساوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ ایک دن اس مطلق خودی نے اپنے باطن میں ٹھوکا سا محسوس کیا جس کے نتیجے میں 'نا خودی' کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد اس سے مادی اشیاء متغیر ہوئیں۔ فشنے اس مطلق خودی اور خدا کو متراوٹ سانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خودی تخلیق اصول ہے۔ خودی اپنے راستے میں رکائیں لائی ہے تاکہ ان کے خلاف کشمکش کر کے اپنی تکمیل کر سکے۔ عالم مادی مطلق خودی کے لیے ایک اکھاڑے کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کشمکش کر کے وہ اپنے آپ کا شعور حاصل کرنی ہے۔ ازلی وابدی خودی مطلق یا خدا نے عالم مادی یا ناخودی کو اپنے راستے میں مزاحم بنایا ہے۔ یہ نقطہ نظر موضوعی مثالیت کی ک آخری انتہا ہے کیون کہ اس کی رو سے کائنات میں مادے کا کوئی وجود نہیں ہے اور شے ذہن ہے روح ہے۔ فشنے نے کائنٹ کی مادے اور ذہن کی دو فی سے انکار کیا۔ کائنات سے مادے کو بکسر خارج کر دیا اور دعویٰ کیا کہ ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ عالم صرف ظاہری طور پر مادے معلوم ہوتا ہے۔ کائنات فی الحقيقة ذہن ہے خودی ہے۔ خدا ہے۔ فشنے کے نظریے میں انسان کی خودی بھی مطلق خودی کا جزو ہے اور قابلِ اختار ہے فشنے روح یا خودی کی بقا کا قائل ہے لیکن کہتا ہے کہ ناخودی یا مادی رکاوتوں کے خلاف کشمکش کر کے ہی انفرادی خودی غیر قابل ہو سکتی ہے۔ سیدم دی سیل نے فشنے کی موضوعی مثالیت کا ذکر کرتے ہوئے ایک دفعہ مزاحاً کہا تھا "اس بات کا تو فشنے کو بھی شبہ ہوا ہوگا کہ اس کی بیوی محض اس کے ذہن کی بیداوار نہیں"۔

فشنے کی خودی عقليات نہیں بلکہ فعال اور تخلیقی مرکزِ قوت ہے۔ خودی کا اظہار آس و ت ہوتا ہے جب انسان نیجر یا ناخودی کی مختلف قوتوں سے نبرد آزما ہوتا ہے اس معارضے میں انسان پر اخلاقی فرض عائد ہوتا ہے جس کی ادائیگی میں وہ فاعلِ اختار ہے۔ وہ خودی کو سلبیہ سبب و مسبب میں مقید نہیں مانتا بلکہ اسے آزاد فعالیتِ تسلیم کرتا ہے۔ انسان خودی مادی واقعات کے سلسلے کی ایک کڑی نہیں بلکہ اپنے مقدر کی تشكیل میں آزاد ہے۔ فشنے کا یہ نظریہ کشمکش اور عمل کی دعوت دیتا ہے۔ ہرے بان اقبال نے فشنے کے نظریہ خودی کو اسلامی قالب میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ مشنی اسرار و رموز میں خودی پر جو بحث موجود ہے وہ فشنے ہی سے مأخوذه ہے۔

کلاسیک جرمن فلسفے کا دوسرا مفکر فریڈرش ولہلم جوزف شلنگ جرمن نلسفیانہ رومانیت کا صحیح نمائندہ ہے۔ ۲۰۱۹ء کو لیون برگ میں بیدا ہوا طالب علمی کے زمانے میں انقلاب فرانس سے متاثر ہو کر انقلاب پسندوں کے جنگ ترائے مارسلز کا ترجمہ کیا جس سے ڈیوک خدا ہو گیا۔ شلنگ نے کانٹ نشتر اور سینوزا کی کتابیں خاص توجہ سے پڑھی تھیں۔ وہ طبیعی علوم سے بھی واقف تھا۔ آس کی عمر کا بیشتر حصہ روساء کے بھوپل کی اتالیقی میں گزارا۔ آمن زمانے میں جتنا تحریک رومانیت کا مرکز تھا۔ بھاں شلیکل اور فشنے میں کھرے مراسم قائم ہو گئے۔

وجود مطلق فشنے کے لیے اخلاق ہے اور شلنگ کے لیے جمیاتی ہے۔ آس کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات ایک فن پارہ ہے جسے ایک عظیم فن کارنے خلائق کیا ہے۔ یہ نقطہ نظر لیسنگ۔ برڈ اور گونٹے جیسے رومانیوں کا بھوپل تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ شلنگ مثالیت اور وحدت وجود کی طرف مائل ہو گیا۔ آس کے خیال میں نیچر مرفی و محسوس روح ہے اور روح غیر مرفی نیچر ہے۔ اس خیال سے بعد کے رومانی شاعروں نے فیضان حاصل کیا اور انہوں نے عالم اور نیچر کو حیات اور ذہن سے متصف کر دیا اور پھر آس سے قلبی رابطہ بیدا کرنے کی دعوت دی۔ وردی و راتھ کی شاعری اسی عقیدے کی صدائے باز گشت ہے۔ شلنگ نے خود بھی فطرت کو عظیم نظام کہا ہے۔ اواخر عمر میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا اور کہنے لگا کہ روح اپنی ذات سے آزاد ہو کر وجود مطلق میں فنا ہو جائے ہے۔

بیگل کے فلسفے میں جرمن کلاسیک مثالیت نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ جارج ولیم فریڈرک بیگل ۲۰ اگست ۱۸۷۰ء کو مشٹ گارٹ میں بیدا ہوا۔ آس نے ٹوبنگن میں دینیات کی تھصیل کی۔ آس زمانے میں شلنگ بھی وہاں پڑھتا تھا۔ بیگل نے فلسفے اور طبیعیات کا بھی خائز نظر سے مطالعہ کیا۔ آس زمانے میں وہ کانٹ اور روس سے خاص طور پر متاثر ہوا۔ ۱۸۰۰ء اور ۱۸۶۰ء کے درمیان وہ فرینک فرٹ میں بیعتیت ایک اتالیقی مقیم رہا اور یہی آس کا ذاتی فلسفہ، صورت پذیر ہوا۔ کچھ عرصے تک بیگل اور شلنگ ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔

اوائل عمر میں بیگل تصوف کی طرف مائل تھا جس سے آس نے یہ عقیدہ اخت کیا تھا کہ وجود مطلق سے کسی شے کے علیحدہ ہونے کا تصویر غیر حقیقی ہے۔ اور مساواتی 'اک' کے کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی۔ البتہ پارمی نائیس اور سینوزا سے بیگل اس بات میں اختلاف کرتا ہے کہ 'اک' کوئی جوہر واحد ہے۔ وہ 'اک' کو عضویاتی نظام سمجھتا ہے۔ 'اک' کو عین مطلق کا نام دیتا ہے اور کہتا کہ یہ روحانی ہے۔ آس کے خیال میں کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس عین مطلق یا حقیقت دبری سے عضویاتی نسبت نہ رکھتی ہو۔ کیوں کہ صرف 'اک' یا عین مطلق بھی حقیقی ہے۔ تنوع۔ کثرت اور انفرادیت سے غیر حقیقی ہیں۔ نلسن کے لیے صفات 'اک' ہے۔ توفی جزوی شے صفات نہیں رکھ سکتی۔ بیگل کا عین

مطلق، ازی، ابدی اور اکمل ہے جس میں عالم کی کام متنباد قویٰ آوفیق و اتحاد حاصل کر لیتی رہی۔

ہیگل کے نظریے میں نیجر اور ذہن یا عقل ایک بین الہند وہ نیجر کو عقل کے تحت رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں کام وجود اور عقل متحد الاصل ہیں۔ جو عمل عقل میں ہے وہی عمل نیجر میں بھی ہو کہیں کارفرما ہے اس لیے جو کچھ بھی حقیقی ہے، عقلیاتی ہے اور جو کچھ بھی عقلیاتی ہے حقیقی ہے۔ نیجر اور تاریخ دونوں میں منطق موجود ہے اور کائنات بنیادی طور پر ایک منطقی نظام ہے۔ وجود مطلق بذات خود عقلیاتی ہے۔ وہ منزل جس کی طرف مطلق وجود روان دوان ہے خود شعوری ہے۔ کام عمل کا معنی ایسے ذہن کا حصول ہے جو کائنات کے معنی و مقصد کو سمجھتا ہو۔ اور کائنات مقصد کے ساتھ اپ کو متحد کر سکے۔ ہیگل کے خیال میں فلسفی کا منصب ہی یہ ہے کہ نیجر کو سمجھا جائے اور اس میں عقل استدلالی کا کھوج لکایا جائے۔ کیوں کہ عالم کے کام اہال عقلیاتی ہیں۔ سیاروں کا نظام عقلیاتی ہے۔ حقیقت بنیادی طور پر عقلیاتی ہے منطقی عمل ہے اس لیے اس کا ادراک صرف فکر ہی سے ہو سکتا ہے۔ عالم جامد نہیں حرکی ہے اسی طرح فکر اور عقل بھی حرکی ہے۔

ہیگل نے کانٹ - فنشٹے اور شیلنگ کے نظریات کو فکری وحدت دینے کی کوشش کی اور کہا کہ کائنات ذہن کا ارتقاء ہے۔ نیجر سے عین مطلق یا خدا کی طرف عالم طبیعی کا اور ذہن انسانی میں پر جگہ تدریجی انکشاف کا عمل جاری ہے جسے آمن نے جدیاتی یا اصول تضاد کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پرشے اپنی خد کی طرف مائل ہو رہی ہے۔ کائنات ایک گل ہے جس میں عقلیاتی اصول کار فرما ہے۔ اس گل میں جو ارتقاء ہو رہا ہے جدیاتی عمل سے پورا ہے۔ پہلے ہم ایک شے کا انکشاف کرنے میں جسے مشتبہ کہا جائے گا۔ پھر ہم اس کی خدمعلوم کرنے میں یعنی نقی۔ ان دونوں کا اتحاد عمل میں آتا ہے جو بذات خود مشتبہ بن جاتا ہے۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہتا ہے۔ جدیات کا یہ عمل فکری ہے کیوں کہ کائنات فکر ہے اور فکر ہی کے قوانین کے تابع ہے جس طرح ہم فکر کرتے یہ اسی طرح کائنات کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یہ کام عمل ایک فکری گل ہے جس میں نیجر اور انسان ایک ہیں۔ جو عمل انسانی ذہن میں ہوتا ہے وہی نیجر میں بھی پایا جانا ہے۔ نیجر میں یہ عمل لاشعوری ہوتا ہے جیسا کہ پودے کا پھول لانا۔ انسان میں یہ عمل شعوری ہوتا ہے اور انسان جانتا ہے کہ وہ ارتقاء پذیر ہے۔ بھی عمل ارتقاء پر کہوں جاری ہے۔ ہیگل کے ہاں کائنات 'گل' ہے جو ایک فکری عمل ہے اور ایسے میں ارتقاء پذیر ہے جیسے کہ فکر کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یعنی مشتبہ۔ منقی اور تحاد۔ یہ ایسی مثالیت ہے جو منطق کی آخری انتہا تک پہنچ گئی ہے۔

ہیگل کہتا ہے کہ کائنات ارتقاء کا عمل ہے جس میں عینِ مطلق جو ازل میں
مخفی طور پر موجود تھا بالآخر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کائنات
کی زندہ تحرک عقل ہے جو انسان میں باشعور ہو گئی ہے لہجے کائنات مکمل طور
بہ انسان ذہن میں منتسلک ہو گئی۔ با شعور فرد کائنات کا مکمل تربیت انکشاف ہے۔
اس نظریہ کی رو سے ذہن ارتقاء کے تین مرحلے ہے گزرتا ہے۔ موضوعی ذہن۔
معروضی ذہن اور ذہن مطلق۔ موضوعی ذہن کا اختصار روح کی حیثیت سے نیجر ہر ہے۔
شعور کی حیثیت سے اور روح کی حیثیت سے نیجر کے ساتھ مقابمت
کرنے ہوئے ہے۔ اپنی بلندترین صورت میں ذہن عالم کا خلق ہے۔ ہیگل کہتا ہے
کہ ذہن مادی دنیا کا خالق ہے اس ایسے ذہن اور مادی دنیا میں ایک ہی جیسے جدیان
اصول کار فرمائیں۔ ذہن تمام کائنات میں عمل تخلیق کر رہا ہے اور اشیاء اور اروں
میں اپنے آپ کو صورت پذیر کر رہا ہے۔

ہیگل کا خدا ناقص اور ارتقاء پذیر ہے۔ وہ خدا کیوں عین کہتا ہے۔ جدیان
عمل جو ارتقاء پذیر ہے خدا ہی کے بطون میں وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ خدا دنیا کی
تخلیقی عقل ہے۔ یہ عین یا خدا جب صورت پذیر ہو تو اسے ذہن یا روح کہا جاتا ہے۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت عین ہونے کے خدا تختیق و تکوین سے پہلے بھی
موجود تھا۔ ہیگل کہتا ہے کہ عالم ازل سے موجود ہے۔ خدا عالم کی زندہ حری
عقل استدلالی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں۔ نیجر میں تاریخ میں منکشf کر رہی
ہے۔ نیجر اور تاریخ خدا کی خود شعوری میں ارتقاء کے لازمی مرحلے ہیں۔ نیجر اپک
مرحلہ ہے جس میں منطقی خیال اپنے ارتقاء میں ذہن یا روح میں منتقل ہو جاتا ہے یا
آنکی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ارتقاء کے جدیانی مرحلے کے گز کر ذہن اپنے آپ
کو منکشf کرتا ہے۔

عقل آفاق یا عینِ مطلق نہ صرف نیجر اور افراد میں پنا اظہار کر رہے بلکہ
انسان اداروں اور تاریخ۔ اخلاق اور ضمیر اور رسم و رواج میں بھی اپنے آپ کا اظہار
کرتی ہے۔ اس صورت میں اسے معروضی ذہن کہا جاتا ہے۔ منطقی فکر کے ارتقاء کا
بلند ترین مرحلہ ذہن مطلق کا ہے جس کا کام ہے نیجر میں اپنے آپ کا اظہار کرنا
اور جو آزاد اور لاحدود روح ہے۔ ذہن مطلق تین مرحلے سے گزرتا ہے اور اپنے
آپ کو بتدریج آرٹ۔ مذہب اور فلسفہ میں منکشf کرنا ہے۔ وہ آرٹ میں وجودی
بن کر مذہب میں تختیلی بن کر اور نسلی میں خالص منصف نکر کی صورت میں ظاہر
ہوتا ہے۔

ہیگل کی مابعدالطبيعتیات نے قدرتاً اس کے سیاسی اور نئی نظریات کیوں متأثر کیا۔
وہ کہتا ہے کہ ایک عالمی روح تہدن کے عملی ارتقاء کی صدایت کر رہی ہے اور
مختلف اقوام کو آئندہ کار بناق رہتی ہے۔ مصربوں۔ عربیوں۔ یونانیوں اور رومیوں
کو بکی بعد دیگرنے اپنا ترجمان بنا کر اب اس نے جرمنوں کو منتخب کر لیا ہے
جن کے باطنوں میں آج کل مقدیر انسانی کی ہاگ ڈور ہے۔ جو نوم عالمی روح کی ترجیان

با آنہ کارہتی ہے آسے امن ہات کا حق بھی پہنچتا ہے کہ وہ دوسری اقوام پر حکمرانی کرے۔ جو بھی قوم اس برگزیدہ ملت کا مقابلہ کرے گی تباہ ہو جائے گی۔ کارل مارکس نے پیگل کے فلسفہ تاریخ اور جدالیات سے استفادہ کیا لیکن ان میں ہے ترمیم کی کہ عالمی روح کا مقام جدلی مادیت کو دے دیا اور اقوام کی کشمکش اور اضداد کی پہکار کو طبقات معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ دوسرے الفاظ میں مارکس کے خیال میں پہلے اشرافیہ ترق کے علم بردار تھے۔ انقلاب فرانس کے بعد ہے کام بورزا نے سبھاں لیا۔ اشتالی انقلاب کے بعد ہے فرض پرولتاریوں کے سپرد ہوا ہے۔ کویا اشرافیہ اور بورزا کی کشمکش اب بورزا اور پرولتاریوں کی آوبیش میں بدل گئی ہے۔

۶۔ پیگل نے اپنے فلسفے میں جرمنوں کے نسل تفوق اور جرمن حکومت کے استبداد کا جواز پیش کیا ہے۔ اس کے نظام نکر میں جزا غیر حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے "راسر کل" پر منحصر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ملکت ایک کل کا درجہ رکھتی ہے جس میں فرد کا وجود غیر حقیقی ہے۔ فرد اس کل کی نسبت اور رعایت ہی سے اپنا وجود رکھتا ہے۔ ملکت سے علیحدہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ افراد ملکت کے لیے یہی ملکت افراد کے لیے موجود نہیں ہے۔ فرد کی آزادی کا مفہوم سوانح اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ ملکت کے قوانین کی پروپری کرتا رہے۔

فتشٹے۔ شوپنهائر اور پیگل کاٹ کے اصول فکر سے منحرف ہو گئے تو بعض فلاسفہ نے نعرہ لکھا کہ "کائنات کی طرف واپس لوٹ جاؤ"۔ انہوں نے فتشٹے اور پیگل کی مابعد الطبعات کو رد کر دیا۔ ان مفکرین میں روڈلف ہرمن لوٹز سے قابل ذکر ہے۔ ۲۱۔ مئی ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے وائسرے سے فلسفہ پڑھا۔ اس نے ایک ہی برس میں فلسفے اور طب کی اعلیٰ سنتیں حاصل کیں اور فلسفے کا پروفیسر بن کر بھی طب کا درس دیتا رہا۔ لوٹز سے بظاہر فلسفی اور بیاطن فن کار اور شاعر تھا وہ مذہب میں شخصی خدا کا قائل تھا اور فلسفے میں خائیت کا ترجمان تھا۔ سائنس میں وہ اپنے آپ کو تجزیت پسند کہتا تھا۔ ہمارے زمانے میں ایوکن نے جرمن مثالیت کے احیاء کی کوشش کی ہے۔

کلاسیکی جرمن مثالیت کے اساسی افکار درج ذیل ہیں۔

۱۔ صرف ذہن بی موجود ہے۔

۲۔ صرف ذہن ہی حقیقی ہے۔

۳۔ ذہن مادی کائنات کا خالق ہے۔ یہ عقیدہ انتہائی موضوعیت کا ہے۔

۴۔ جیسا ذہن انسان ہے ویسی ہی کائنات بھی ہے اس لیے کائنات کی ترجیح ذہن انسانی کی رعایت سے کرنا ضروری ہے۔

۵۔ ذہن کسی نہ کسی صورت میں فطری مظاہر میں طاری و ساری ہے۔

۶۔ کائنات ایک عظیم ذات ہے ۔

۷۔ کائنات بامعنی ہے ۔ اس میں ایسے معانی ہیں جو معروضی ہیں اور جن کا انکشاف ہم کر سکتے ہیں ۔ اگر کائنات میں معروضی معانی ہیں تو حقیقت کی تھی میں کسی نہ کسی نوع کی ذہنی حیات کو مانتا پڑے گا ۔ جو من مثالیت پسندوں کا یہی ادعا ہے ۔

۸۔ کائنات با معنی ہے اس لیے انسان کے لیے اجنبی یا بیکانہ نہیں ہے ۔ ہیگل کے نظریات کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس نے مستقل فکری تحریکوں کی صورت اختیار کر لی ۔ کیرک گرد ۔ فوئر پاخ ۔ بر بارٹ ۔ ولیم جیمز ۔ کارل مارکس کے لفظی اس رد عمل کی مختلف صورتیں ہیں جن کا ذکر آگئے آئے گا ۔ ہیگل کے پیروؤں نے اس کے انکار کی نئے سرے سے ترجیح کر کے مثالیت پسندی کا مقام بحال کرنے کی کوشش کی ۔ ان میں بریڈلے ۔ بوزنکوٹے ۔ رائنس ۔ جنٹلے اور کروچے قابل ذکر ہیں ۔ امن نظر پر بر صاد کرتے ہیں کہ کائنات کی کنندگی کو سمجھنے کے لیے فکری تضاد ہے پہلو بچانا ضروری ہے ۔ وہ کائنات کو ایک مربوط نظام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امن کے ربط و تسلیل کی نشان دہی کرتا فلسفے کا سب سے اہم منصب ہے ۔ بوزنکوٹے حقیقت کبریٰ کو ایک پہم گیر عقلیاتی انفرادی تجربہ قرار دیتا ہے جس میں آفاقیت اور انفرادیت کا اتحاد عمل میں آیا ہے ۔ بریڈلے کہتا ہے کہ شعوری تجربہ ہی حقیقت ہے جو یہ نہیں وہ غیر حقیقی ہے ۔ اس کے خیال میں وجود مطلق انسان میں ظاہر ہو کر خود شعور ہو گیا ہے ۔ جہادات ۔ نیباتات اور حیوانات میں اُسے اپنی ذات کا شعور نہیں تھا ۔ بریڈلے اور اس کے ہم خیال کہتے ہیں کہ خارجی عالم تجربہ ہے لیکن کس کا تجربہ ہے اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی فرد کا تجربہ نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کا تجربہ ہے ۔ اس لیے اُن کے نظرے کو "مطلقیت" یعنی کہا جاتا ہے ۔ بریڈلے کا وجود مطلق حیات اور حرکت سے معاً ہے ۔ وہ حقیقت کبریٰ کو واحد اور غیر متغیر مانتا ہے اور کہتا ہے حقیقت کا معیار ہے کہ وہ تضاد سے بڑی ہو ۔ مطلقیت پسندوں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم ظواہر کے پیچھے ایک اور یا نام موجود ہے جو زیادہ حقیقی اور روحانی ہے ۔ بریڈلے کو جدید فلسفے کا زینو کہا جاتا ہے ۔ اس کی مشہور تالیف "ظاہر و حقیقت" منطقی جو دل فکری ایک عمدہ مثال ہے ۔ وہ جو من مثالیت پسندوں سے اس بارے میں اتفاق کرتا ہے کہ ما بعد الطبیعتیات ظواہر کے پیچھے عالم حقیقت کی جستجو کا نام ہے ۔ یا اصول اول اور حقیقت کبریٰ کا مطالعہ ہے یا کائنات کی نیتیت "گل" کے ترجیح کا نام ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ ظاہر حقیقی نہیں ہے تاہم اسے حقیقت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ۔ حقیقت کیا ہے ۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک "مر بوط گل" ہے جس کا علم نہیں

ہے۔ اسے وہ "مطلق" کا نام دیتا ہے جو شخصی نہیں بلکہ ماورائے شخصی ہے۔ امریکہ میں رائنس نے اس نظریے کی اثاثت کی۔ میکٹنے گارٹ پیگل کا پیرو تھا۔ وہ ذات کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے اس لیے روح کی بنا کا قائل ہے۔ بعد میں وہ لائب نیٹز کی روحیتی کثرت پسندی کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ روح کی بنا کا قائل ہونے کا باوجود شخصی خدا کا منکر ہے۔

برینڈلے، بوزنکوئے اور آن کے ۲۴ خیال اس مفہوم میں مثالیت پسند ہیں کہ آن کے خیال میں حقیقت کبری مادہ نہیں ہے بلکہ ذہن ہے۔ برینڈلے کے نظریات سے اطالوی نو مثالیت پسند جنٹلے اور کروچے متاثر ہوئے تھے۔

کروچے اور جنٹلے کی نو مثالیت پسندی فلسفہ پیگل ہی کے ایک پہلوی ترقی پانندہ صورت ہے۔ پیگل کے دو اہم نظریات آس کے خیال میں ایک دوسرے کی تکمیل کرنے ہیں اگرچہ آس کے معتبرین کی رائے ہیں وہ ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ (۱) فکر ایک نہوں زندہ حقیقت ہے کیونکہ اس کی مدد سے حقیقت کبری کا کھوچ لکایا جا سکتا ہے۔ (۲) بہاری فکر کے پیچھے ایک کلکی نہوں خیال کی وحدت ہے جس کی رعایت سے انفرادی تجربہ قابل فہم ہے اور حقیقت بتتا ہے۔ فکر کی مکمل وحدت کی حقیقت کلکی کو پیگل نے "مطلق" کا نام دیا تھا۔ یہی خیال برینڈلے اور بوزنکوئے کے فلسفے کا مرکزوں مخور بن گیا۔ جنٹلے اور کروچے کے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے حتیٰ کہ "مطلق" کا وجود بھی آس سے الگ نہیں ہے۔ کروچے نے مادے کے وجود سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ذہن یا روح ہی حقیقت واحد ہے جس کے علاوہ کوئی بھی شے حقیقی نہیں ہے۔ حقیقت جو صورت بھی اختیار کرے گی وہ لازماً ذہنی یا روحانی ہوگی۔ ذہن تخلیقی ہے اور حقیقت کی ترجیحی کرتا ہے۔ پہ کہنا کہ ذہن حقیقی ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت تجربہ ہے فعلیت ہے جس کی صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں لیکن اساسی طور پر وہ واحد الاصل ہیں۔ وہ کہنا ہے کہ حقیقت ایک نظام ہے "کل" ہے اور سراسر ذہنی ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق ذہن کی پیداوار ہے۔ ذہن اپنے معروض خود تخلیق کرتا رہتا ہے۔ کروچے نے نظریات پہلو سے دنیا کو جیالیاتی سنتی حقیقت کہا ہے۔

کروچے ادراک کے عقدے سے چندان اعتنا نہیں کرتا۔ آس کے خیال میں ذہن اپنا مواد تمثیل پیکروں اور روایات کی صورت میں پیدا کرتا ہے۔ اس فعل کو آس نے جیالیاتی فعلیت کا نام دیا ہے جو سراسر وجودی ہے۔ کروچے کے خیال میں نہان کی نظریاتی فعلیت دو گونہ ہے۔ وجودی اور عقلیاتی۔ آس نے وجودی پہلو ہی کو تفصیل سے موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اظہار وجودی کا خاص ہے۔ جب

وجودان کا اظہار ایک سنتال پوکر میں ہوتا ہے تو وہ سنتال پوکر فن کار کا فعل بن جاتا ہے۔ آس کے جالیات نظریے کا اصل اصول یہ ہے کہ "حسن اطماد ہے"۔ جب ہم کسی فن ہمارے سے حظ اندوز ہونے پس تو درحقیقت اپنے ہی وجودان کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں۔ کروچے تاریخ کو بڑی اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف فلاسفہ ہی تاریخ نکاری کر سکتے ہیں۔ جنٹلے اور کروچے کے فلسفی میں مادی حقیقت کا خیال ہے معنی ہے کیونکہ حقیقت کا ادراک لامالہ کسی نہ کسی ذہن کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے جس میں اس حقیقت کی ترجیح کی گئی ہو۔

جیسا کہ مادیت کے باب میں ذکر ہو چکا ہے طبیعتیات جدیدہ نے مادے اور ذین کے قدیم تصورات بدل دیے ہیں۔ مثالیت پسندی کے مختلف مکاتب کا جائزہ اپنے ہونے ہم نے دیکھا کہ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ حقیقت اساسی طور پر ذہنی الاصل ہے اور انسان باشعور ہونے کے باعث کائنات میں مرکزی مقام کا مالک ہے۔ ہمارے زمانے میں مادے کے نہوں ہونے کے تصور کے باطل ہو جانے کے بعد بعض اہل عام نے یہ کہہ کر مثالیت کی تصدیق کی ہے کہ حقیقت اپنی مابیت میں موضوعی یا ذہنی ہے۔ دوسری طرف وہ سائنس دان اور فلاسفہ، جو منصب و سائنس کی تطبیق کے قائل نہیں ہیں جدید طبیعتیات کی مثالیاتی ترجیح کو قابل قبول نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ اس اکشاف سے کہ مادہ نہوں نہیں ہے بلکہ جوپری توانائی کی لہروں (برٹرنسیس نے انہیں 'واقعات' کہا ہے) پر مشتمل ہے یہ لازم نہیں آتا کہ توانائی کی لہروں ذہنی یا روحانی ہوں کیونکہ تجربہ گاپوں میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔ امن موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے سی۔ ای۔ ایم جوڈ کہتے ہیں۔

"علمی طبیعتیات نے حال ہی میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا رد عمل فلسفے کی دنیا میں بھی ہوا ہے۔ یہ رد عمل معاندانہ قسم کا ہے۔ جب سائنس دان ایسے مسائل میں دخل در معقول دینے لگیں جن کا تعلق پیدا شدہ فلسفے سے رہا ہے تو ان پر وہی خلطیاں کرنے کا الزام لگایا جائے گا جن کا ارتکاب خود فلاسفہ نے کیا تھا اور جن کی تردید تاریخ فلسفہ کی تدریس کا اہم مقصد رہا ہے۔ جیمز جنیز اور انگلش کے مثالیاتی نظریے اسی نوع کے یہیں جو پہلے ہیوم اور بارکلے نے سترہوں اور انہارہوں صدیوں میں پیش کرے تھے اور جن کو رد کیا جا چکا ہے۔ یا جن کا منطقی صورت بر Solipsism میں منتج ہونا دکھایا جا چکا ہے (Solipsism کی رو سے متابدہ کرنے والا موضوع ہی حقیقتاً کائنات ہے) انگلش اور جنیز کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس انداز سے اپنے افکار پیش کر رہے ہیں جیسے کہ وہ حقیقت پسزوں کی اس تحریک سے مطلقاً ہے خبر ہوں جس کی تاسیس جی۔ ای۔ موز نے کی تھی اور جسے بعد میں صدی روان کے اوائل میں وٹ بیدا اور

بتر ندرسل نے بروان پڑھایا تھا"

(ہنرنے فکر جلد)

جدید طبیعتیں نے مادے کے نہوں پونے کے تصور کا ابطال کر کے قدیم مادیت کی نئی کی ہے تو جدید بیٹت نے مثالیت پسندی کے اس روایتی نظریے کا خاتمہ کر دیا ہے کہ کائنات میں کوئی آفاق شعور یا ذہن کار فرمائے ہے۔ قدیم یونانیوں کی بیٹت کا مر کر انسان تھا۔ کوہپر نیکس نے ثابت کر دکھایا کہ کرہ ارض جو انسان کا سکن ہے کائنات کا مر کر زہر ہے بلکہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا سیارہ ہے۔ اس اکشاف سے انسان کے غرورِ نفس کو سخت نہیں لگی اور کائنات اسے ایک اجنبی دیس دکھانی دینے لگی جسے اس کے وجود اس کی آرزوؤں اور امنگوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ یہ نفسیاتی دھجکا اتنا شدید تھا جیسا کہ اس شیر خوار بھی کا جسے مان کی گود سے کھینچ کر زمین پر پشخ دیا جائے۔ چنانچہ امن ذہنی و جذباتی جراحت کے اندر مال کے لیے جرم رومانی فلسفہ مرتباً کیا گیا۔ اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کائنات انسان کے ذہن کی تخلیق ہے یا انسان ذہن اور آفاق ذہن اصلاً ایک ہیں۔ اس طرح کویا انسان نے اپنا کھویا ہوا مقام دوبارہ ہا لیا۔ لیکن جدید بیٹت نے جا۔ ہی اس خود فربی کا خاتمہ کر دیا۔ یونان قدیم کی میثت میں زمین کائنات کا مر کر تھی جس کے گرد آہان پیاز کے چھلکر کی طرح تھے در تھے تنے ہوئے تھے۔ یہی بیٹت بظیموس اور ذہنشی کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔ ذہنشی اس کائنات کا چکر چوپیں گھنٹوں میں ہو رکر لیتا ہے۔ مثالیت پسندی کا نظریہ اسی قدیم یونانی یا بظیموسی بیٹت سے واپس رہا ہے جس میں کائنات ذات انسانی سے ملتی جلتی ایک عظیم ذات ہے جو انسان ہی کی طرح با شعور ہے اور جس سے انسان شعوری و قلبی رشتہ استوار کر سکتا ہے۔ جدید بیٹت نے قدیم تصور کائنات کو جو مثالیت کی اساس اول ہے باغل قرار دیا ہے۔ رینیانی دور یعنیوں سے جو کائنات منکشf ہوئی ہے وہ بے کران ہے اور انسان کا ذہن اس کا احاطہ کرنے سے قادر ہے۔ جو ستارے ہم سے قریب ترین ہیں وہ بھی کئی روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہیں۔ یعنی روشنی ایک لاکھ چھیساں بزار میل فی سیکنڈ کی رفتار سے حرکت کرتی ہوئی کئی روشنی کے سالوں میں ہم تک پہنچتی ہے۔ آہان پر جو سفید سفید سے دھیئے دکھانی دیتے ہیں ان کی روشنی ایک ارب چالیس کروڑ سالوں میں زمیں تک پہنچی ہے۔ جس کھکشان کے نواحی میں ہم مقام ہیں اس میں تین لاکھ تین بزار ارب ستارے ہیں۔ اس کھکشان جیسے تین کروڑ اور کھکشان اب تک دور ہیں میں سے دیکھئے جا چکے ہیں۔ ابک کھکشان سے دوسرا کھکشان تک کی مسافت یہیں لاکھ روشنی کے سال ہے۔ ہم سے جو کھکشان سب سے زیادہ دور ہے وہ ایک بزار لاکھ روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہے۔ یہ سب کھکشان انتہائی برق رفتاری کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہنئے جا رہے ہیں۔ غاہبر ہے نہ اس سے لڑان کائنات کو ایک نئی منی سزے کی سمجھی میں معموق سے دیا ڈائجسٹی بو سکتی ہے۔ یاد رہے نہ ما قبل تاریخ کے انسان نے سورج چاند وغیرہ کو اپنے آپ پر قیاس کر کے انہیں ذی حیات و ذی شعور

قرار دیا تھا اور دیوتا ہنا لیا تھا جو آس کی خوشی اور غم میں شریک ہوتے تھے۔ اس کو شش نے علم اصنام کی بنا پر رکھی چکی جو قدیم مذاہب کا مانع ہے کیا۔ تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ علم اصنام کا خاکہ ہو گیا تو انسان نے مثالیت اور رومانیت کے نظریات سے کائنات اور زیور کے ساتھ اپنا شعوری اور جذباتی رشتہ بحال کرنے کی کوشش کی۔ مثالیت پسندوں نے کہا کہ کائنات با شعور ہے اس لیے آس کے ساتھ انسان کا شعوری رابطہ قائم ہے۔ رومانیوں نے کہا فطرت زندہ ہے ذی احساس ہے اس لیے انسان اس سے جذباتی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ ہمارے دور کے مثالیت پسندوں نے توانائی کی لہروں کو روحانی اور ذہنی کہنا شروع کر دیا ہے تاکہ اس کے ساتھ انسان کے قلبی تعلق کو برقرار رکھا جا سکے۔ جدید پیشہ کے اکتشافات کے پیش نظر اس بات کو تسلیم کرنا نہایت مشکل ہے کہ یہ یہ کہاں کائنات انسانی ذہن کی پیداوار ہے یا اس کے پس پردہ کوئی ذہن یا موضوع کارفرما ہے جو انسانی موضوع یا ذہن سے واحد الاصل ہے۔ اس طرح علم پیشہ کی ترقی کے ساتھ مثالیات مابعد الطبيعیات فرسودہ ہو چکی ہے لیکن اخلاق مثالیت بلاشبہ باقی و برقرار ہے۔ سائنس خواہ کتنی ترقی کر جائے قدریں اور نصب العین اس کے دائرہ تحقیق سے خارج ہیں ریس گے اور ان کی ترجیح کا حق فلاسفہ کو پہنچتا رہے گا۔ اتنا ضرور ہے کہ یہ قدریں اور نصب العین سائنس کے اکتشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلنے رہیں گے کہ ان کی ازیز و ابديت کا تصور مثالیات مابعد الطبيعیات کے ساتھ دم توڑ چکا ہے۔

یہ ایک تلغیح حقیقت ہے جس کا اعتراف کہے بغیر چارہ نہیں کہ مثالیات مابعد الطبيعیات کے خاتمے سے انسان کا قلبی رشتہ کائنات سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ اپ کو تنہا محسوس کرنے لگا ہے۔ سارتر کا نظریہ موجودیت اسی عذاب ناک انسان تنهائی کی ترجیح کرتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ذہنی و جذباتی صلحی کا نتیجہ سنک اور یاست ہی کی صورت میں نکلے۔ حقیقت پسند طبائع نے نئی صورت حالات کو قبول کر کے مثالیاتی ماورائیت سے قطع نظر کر لی ہے اور کسی حبکت کبریٰ سے شعوری یا جذباتی رشتہ قائم کرنے کے بجائے اسی نفعی منے سیارے میں مستر و طائفت کے حصول کی کوشش شروع کر دی ہے کہ بھی نوع انسان کا افضل مقدار ہے۔

نو فلاظونیت

نظامیون اور ارسطو کے مایعہ الطبیعیاتی نظریات میں فلسفہ یونان مراجع کمال کو پہچ کیا تھا۔ ارسطو نے اپنے آسٹاد کی مثالیت پر معرکہ آراء تقد لکھا تھا جس سے مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدهانی کے باعث امن و رجحان کو ہنہ کے موقع نہ مل سکے اور ارسطو کی ذات پر فکر یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔ پریکلیز کے عہدِ زربیں کے بعد جلد ہی سارنا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اُس کی آزادی کا خاکہ کر دیا تھا لیکن سارنا والے بھر حال یونانی تھے۔ ان کے عہدِ تسلط میں ایتھنز والوں کو ایک حد تک فکر و نظر کی آزادی میسر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ قلب شاہ مقدونیہ نے جنگ قیرونیہ میں یونانی ریاستوں کی متحده فوج کو شکست فاش دے کر اپنی اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ سکندر کی وفات کے بعد بھی اپل یونان بدستور باہمی نزاعوں اور سازشوں میں مورب ہے حتیٰ کہ رومہ الکبریٰ کے غلیے نے اپنی ابدی غلامی کی زخمیوں میں جکڑ دیا۔ تنزل و ادباء کے دور میں اقوام تصوف سے رجوع لاتی ہیں۔ چنانچہ اپل یونان نے اس عہدِ اختطاط میں باطنیت اور تصوف کا دامن تھاما لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتب عرفان نہیں تھا بلکہ ان عقاید و افکار کا ملغوب تھا جو سکندر اعظم کے سپاہی کلدانیہ۔ بابل۔ مصر اور ایران و پند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اپل یونان نے ان مالک سے علم بیٹ کے اصول اور مساحت و پنڈ سے کے مبادیات سیکھئے تھے وہاں سعر و سیمیاٹے بابل۔ نیر نجات کلدانیہ اور عرفان پند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندر اعظم فلسفے کا شیدائی تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا لیکن وہم پرستی کی بہ حالت تھی کہ کلدانی فال گیروں اور کاپنوں کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتا تھا اور ہر مہم کے آغاز میں ان سے استصواب کرتا تھا۔ یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان کے امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اپل مغرب کو متصوفانہ افکار نے منائر کیا وہاں اپل مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقاید کی تاویل کر کے اپنی فلسفیانہ نظریات برداشتی کی کوشش شروع کی جس سے علم کلام کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اس تاثیر و تاثر کا سب سے بڑا مرکز سکندریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک جرنیل بطیموس نے مصر کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زیر نگین سکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی۔ مہذب دنیا کے تمام مالک کا مال

بخارت بڑی و بھری راستوں سے اس شہر میں آتا تھا۔ ایران۔ پندوستان اور عرب کے تاجروں نے شہر کے مضائقات میں اپنی اپنی بستیاں بسائی تھیں۔ دن رات کے میل جوں اور ربط خبط سے مختلف اقوام و مذاہب کے لوگ وسیع النظر اور فراخ مشرب ہو گئے اور بے تکاف ایک دوسرے کی مذہبی مجالس میں شرکت کرتے تھے اور ایک دوسرے کے تیوباروں کو مل کر دھoom دھam سے مناتے تھے۔ بطیموس نانی نے سکندریہ میں شہرہ آفاق میوزیم کی بنیاد رکھی جس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔

ام میوزیم میں یونان۔ روم اور شام کے اہل علم کے علاوہ جو بلینی تہذیب و تمدن کی نمائندگی کرتے تھے پندوستان اور ایران کے علم دوست تاجر بھی آپس میں مل یتھر تھے اور مذہبی اور فلسطینی موضوعات پر تبادلہ خیال کرتے تھے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ پندوستان کے سینکڑوں بدھ اور چین بھی ان مباحثوں میں حصہ لیتے تھے۔ ان کے علاوہ فلسطین کے یہودی احبار تھے جو سب کو حقارت کی نظر میں دیکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اپنی کتب مقدسہ کا ترجمہ یونانی زبان میں کر رہے تھے۔ عیسائیت کو شروع شروع میں یہودیت ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن مسیحی اولیاء قدیم بت پرست اقوام کے قصص کو اپنے مذہب میں جذب کر کے اسے عالمگیر رواج و قبول بخشنے کا خواب دیکھ رہے تھے۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کہے ہوئے مکاتب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن مردی زمانہ سے ان کے بانیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف والحال واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تشکل کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد از مسیح میں ایک طرف ایران کے متھرامت کی بعد گیر ترویج ہوئی دوسری فیناغورس کی عرفانی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا جسے نو فیناغورسیت کا نام دیا گیا۔ اس میں تناسخ ارواح۔ تفہیف و زیباست اور نظریہ۔ فصل و جذب پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ متھرا (سہر، آفتاب) سورج دبوتا تھا۔ اس کے پیاری آسم شفیع و منجی سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ متھرا کی سفارش سے اپورامزا گنہکاروں کو بخش دے گا۔ شفیع کا یہ تصور یہودیوں نے ایران قدیم سے مستعار لیا تھا۔ وہ اسے مسیحا کہتے تھے۔ اسلام میں یہ تصور مسیح موعود کی صورت میں ظاہر ہوا۔ عیسائیوں نے جناب مسیح کو متھرا کی جگہ اپنا شفیع سمجھنا شروع کیا اور متھرامت سے کرسمس کا تیوبار اپنی مستعار لیا۔ مشرق مذاہب کے مقابلے میں فلاسفہ یونان و روم نے اپنے عقاید و ذکر کو مذہبی بنیادوں پر منظم کرنے کی کوشش کی۔ روایتیں نے اس رجحان کو خاص طور پر تقویت دی۔ ان میں بوسی دونیں قابل ذکر ہے۔ بعض سورخین فلسہ نے نو فلاطونیت کا آغاز اسی کی ذات اور تعلم سے کیا ہے۔ فرینک تھلی کہتے ہیں:

"افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفے کا رجحان روایتیت کے واسطے سے مذہبی ک طرف ہو گیا تھا۔ روایتیں کائنات کو نظام غانی سمجھتے تھے اور اس بات

کی دعوت دینے تھے کہ انسانی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی خاتمی کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت پہنچی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں۔ مصریوں اور یہودیوں سے میل جوں کے موقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو یونانیوں کی حیثیت حاصل تھی اسی شہر میں فیٹاغوروس کے انکار پر ایک عالیکر بذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر یا اس کے مذہبی رنگ پر مشرق تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی۔

نو فلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجیانوں فلو یہودی اور سکندر افرو دیسی کا ذکر از بس ضروری ہے کہ انہیں فلاطینیوں کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔

فلو یہودی .۳۰ ق - م سے لے کر .۵۰ ق - م تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اُس کا بھائی سکندریہ سے روم کو مال نجارت برآمد کرتا تھا۔ فلو آس وفد کا رئیس تھا جسے یہودیوں نے شہنشاہ روم کالی گولا کے دربار میں بھیجا تھا۔ اُس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقاید اور فلسفہ یونان کے انکار دونوں ازلی و ابدی صفات کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت کے ثابت کرنے کے لیے اُس نے یہ دعویٰ کیا کہ افلاطون اور ارسطو جناب موسیٰ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے فیض یاب ہوئے تھے یہی وجہ ہے کہ بتول فلو تورات کی تعلیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس نے فلسفہ و مذہب یا عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اُس کی بیرونی میں بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے یہی اپنے اپنے مذہبی اصولوں کی تاویلیں کر کے ان کی توثیق فلسفہ یونان کے سہیت مسائل سے کی تھی۔ اسی طرح فلو یہودی کو علم کلام کا ابوالتاباء سمجھا جا سکتا ہے۔ اس نے تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگس (لغوی معنی) : کامد۔ نظر۔ (ثر) خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ممکن نہیں تھی۔ لوگس کا لفظ پیریقلیتیس یونانی نے عقل کل کے مفہوم میں پہلے چہل استعمال کیا اور کہا کہ یہ پہمگیر حرکت و بیجان کائنات میں شعلہ بن کر سراہت کریے ہوئے ہے۔ انا کسا شوروس نے امن واسطے کو عقل اول کا نام دیا ہے اور اسے عالمگیر دین کہہ کر یوئی مخاطب کیا ہے جو کائنات میں توافق و تناسب کو برقرار رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہودیت میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے اور خدا قادر مطلق ہے جو صرف ”کن“ کہنے سے اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلاسفہ یونان کی اکٹھیت اس بات کی قائل ”خوی“ کہ کوئی سے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی۔ اس لیے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لبا اور اپنے مذہبی عنیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔ مزید برآں فلو یہودی نو فیٹاغوریت کے اس نظریے سے مثار ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ الایش ہے

اس کے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال یہی یہودیت کی تعلیم کے مناقب ہے کیون کہ اس میں دنیا کی لذتوں سے مستثن ہونے کی دعوت دی کرنی ہے۔ علاوہ ازین فلو استغراق اور سracیت کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطینوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افروادیسی یونانی الاصل تھا ۱۹۸ء سے ۲۱۱ء تک وہ ایتھری میں درس دہنا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارح ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسالہ "روح کی شرخ یہی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کرے۔ اور اس کے ملخص قلم بند کئے حتیٰ کہ بقول اوٹیبری اس کی نفسیات تمام عربی فلسفے کا منگ بنیاد قرار پان۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجیحی مذہبی رنگ یہی کی تھی اور ارسطو کے "محرك غير متحرك" کو الوبت کا جامد پہنایا تھا۔ علاوہ ازین اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر فانی سمجھتا ہے۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھی میسٹیس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر الزام لکایا کہ آس نے ارسطو کے متن کو اپسے ذاتی معنی پہنا دیے یہ جو آس سے متادر ہیں ہوتے چونکہ زمانے کا رجحان عقلیت کے بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے تھی میسٹیس کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے لوگوں نے سکندر کی ترجیح کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا۔ سکندر افروادیسی کی اس شرح نے تو فلاطونیت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

فلسفہ یونان خدا کے شخصی تصور سے ناؤشا تھے چنانچہ افلاطون کے "اخیر محض" اور "ارسطو کے محرك لامتحرك" کو ان معنوں میں خدا نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کا شخصی تصور جو بعد میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں شائع پواسب سے ہے ہم یہودیوں نے پیش کیا تھا۔ قدیم زمانے میں یہودی دوسری بیت پرست اقوام کی عرض ہت پرست تھے۔ جب بابل اور اشوریا کے پیغمبریوں نے ان کی بساط سلطنت اللہ دی تو مصائب و آلام کے اس دور میں انہوں نے ایک قبائلی ڈبوتا یہواہ کو خداوند کائنات سمجھنا شروع کیا۔ یہواہ کی جو تصویر عہد نامہ "قدیم میں دکھانی دیتی ہے وہ ایک ملی اور قوی خدا کی تصویر ہے جو اپنے بندوں کو ڈرانا دھمکاتا ہے۔ بادل اور دخان میں ان کے خیموں پر اترتا ہے اور دھووں کا ستون بن کر ان کے آگے آگے چلتا ہے۔ فلاسفہ یونان مذہبی کثرت پرست تھے۔ افلاطون اور ارسطو یہی جن کے نظریات میں ایک عالمگیر اصول اول کی جھلک دکھانی دیتی ہے اپنے ملکی ڈبوتاوں کو مانتے تھے۔ ارسطو ستائیں سے باون ڈبوتاوں کا قائل تھا۔ افلاطون کے مکاہیں میں یہی کرنی دیواؤں کا ذکر آتا ہے۔ سرور زمانہ سے جب فلسفہ محض شرح و ترجیحی تک محدود ہو کر رہ گیا تو لوگوں نے فلاسفہ "قدیم" کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کرنا ترک کر دیا۔ افلاطون کی اکیلیتی میں کہلم کھلاڑی تسلیک کی تعام

دی جانے لگ۔ اسی طرح ارسطو کے شارحین اس کے افکار کی تاویل کر کے ان کی تطبیق راجع وقت نظریات سے کرنے لگے۔ ان لوگوں میں سکندر افرودیسی کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔ اس نے ارسطو کے رسالے روح کی جو مذہبی ترجیحی کی تھی وہ دنیا نے علم میں حرف آخر سمجھی جانے لگ۔ اس کے بعد این رشد کے زمانے تک کسی فلسفی نے ارسطو کی اصل تعلیمات کو معرض بحث میں لانے کی ضرورت محسوم نہیں کی۔ یہ وہ زبانہ تھا جب روح عصر تصوف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی۔ ایک طرف تو فینائیغورسی مشرق مذاہب اور فینائیغورس کے نظریات کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھئی کی فکر میں تھے دوسری طرف متھرامت چاروں طرف سرعت سے پھیلتا جا رہا تھا۔ عیسائیت کی اشاعت بڑے جوش و خروش سے کی جا رہی تھی۔ عیسائیت میں عوام کے لئے یہ پناہ کشش کا سامان تھا کیونکہ اس نے شریعت موسوی۔ ختنہ اور سبت کو منسون کر کے بت پرسوں کے رسوم و شعائر اخذ کر ائے تھے اور رواقین کے عالیگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا۔ یونانی اور رومی فلاسفہ کو بخوبی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا کٹھون ہے اس لیے انہوں نے قدماء کے فلاسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے استزاج سے ایک ایسا مذہب مرتب کرنے کی اضطراری کوشش کی جو عیسائیت کا سدباب کر سکتا۔ اسی کوشش کا دوسرا نام فلاسفہ نوغلاطونیت ہے جسے گلبرٹ مرے مذہب یونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے شبیہ فلسفہ یونان کی آخری اضطراری کوشش قرار دیتا ہے جو مشرق تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور ناکام رہی۔ اس کشکش میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی لیکن جس طرح یونان کی روح تھدن نے رومی فاتحین کو مسخر کر لیا تھا اسی طرح نوغلاطونی نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے ذخیل ہوئے کہ آج ان کے تاریخ پر کوئی دوسرے سے علیحدہ کیا جانے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

فلاطینوس ۲۰۵ء میں مصر کے ایک شہر لکوبالس میں پیدا ہو۔ وہ رومی نژاد تھا اور ایران کے مشہور مجدد مذہب مانی کا ہم عصر تھا۔ اس کے شاگرد فرفوریوس نے اس کی ایک مختصر می سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امویں سکالس سے تعلیم پائی۔ بعض اہل تحقیق کا خیال ہے کہ نوغلاطونیت کا باقی بھی سکالن ہے۔ فلاطینوس نے صرف اتنا کیا کہ اس کی تعلیمات کو قلم بند کر لیا جیسے افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے افکار کو اپنے مکالات میں محفوظ کر لیا تھا۔ سکالس نے دوائی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کر دیا اور اس کے خلاف تنبیریں کرنے لئے۔ شاید اسی وجہ سے فلاطینوس اور اس کے شاگرد شروع ہی سے عیسائیت کی مخالفت کو اپنا فرض اولین سمجھتے تھے۔ سکندریہ میں فلاطینوس کو ایران اور پندوستان کے باشندوں سے میل جوں کے موقع ملتے رہے۔ یہ لوگ اکثر تجارت پیشہ تھے۔ فلاطینوس کی نسلی خواہش تھی۔ وہ ایران اور پندوستان جا کر

وہاں کے حکماء سے استفادہ کر کے اتفاق سے انہی دنوں شہنشاہ روگارویاں دوم نے ایران پر فوج کشی کی۔ اس موقع کو محییت جان کر فلاطینوس اس کی فوج میں بھری ہو گیا لیکن زیادہ دن نہیں گزرنے ہانے تھے کہ شہنشاہ گارڈیاں کو قتل کر دیا گیا اور فلاطینوس نے بھاگ کر انطاکیہ میں پناہ لی۔ وہاں کچھ مدت قیام کرنے کے بعد وہ روم چلا گیا اور وہاں اپنی درس کا قائم کی۔ اس کی صحت اکثر مندوش رہتی تھی لیکن اس کی شخصیت میں بلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائص ایسے شستہ و رفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقہ تدریس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گروپیدہ ہو جاتا تھا۔ فلاطینوس طبعاً تنهائی پسند تھا اور ہمیشہ تعمق و تفکر میں ڈوبا رہتا تھا۔ یہی استغراق بعد میں اس کے مسلک کا لازمی جزو بن گیا۔ فلاطینوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جمکھٹ ہو گیا تھا جن میں ایلوس۔ اشوکیں اور فرفوریوس نے شہرت حاصل کی۔ فلاطینوس کو اپنے عقاید و افکار کی اشاعت میں نمایاں کامیابی ہوئی حتیٰ کہ شہنشاہ روم گیلش اور اس کی ملکہ سلوینیا نے بھی اس کے مذاخون کی صفائی میں شامل بول گئے۔ فلاطینوس کی دلی آرزو تھی کہ وہ کمپینیا میں ایک شہر "فلاطن آباد" کے نام سے بانے جہاں اس کے پیرا اور پم خیال باہم مل جل کر زندگی گزاریں اور جہاں ایک دارالمحضین بھی کھولا جائے۔ شہنشاہ اور اس کی ملکہ نے امن بخوبیں کا خیر مقدم کیا ایکن فلاطینوس کی زندگی نے وفا نہیں اور یہ خواب شرستہ تعبیر نہ ہو سکا۔ فرفوریوس نے فلاطینوس کے ۵۰ رسائل کو چھ چھ کی "اینڈز"۔ (لغوی معنی: نو۔ میں تقسیم کیا۔) کے عدد کو فیناگورس کے مسلک میں مقدس و کلیل سمجھا جاتا تھا اس لیے بطور تبرک و تناول یہ ترتیب عمل میں آئی۔ ان رسائل کی چوتھی اینڈ میں روح کے مستلزم یہ بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتوان رسالہ) بقایے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شہر فلاطینوس کے اہم ترین رسائل میں ہوتا ہے۔ فلاطینوس کے رسائل میں رطب و یا پس بہت ہے لیکن صوفیانہ اور ادبی نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع یہں کہ بقول برٹر ندرس "ذوقِ جل" کے لحاظ سے دنیا نے ادب میں صرف دانتے کی "فردوس" کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاطینوس ہی سے مخوذ ہیں۔"

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفوریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نو فلاطینویت کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فرفوریوس رہتے تو ۲۰۰ م) کا اصل نام مالخوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ وہ فلاطینوس کا محض مقدمی نہیں تھا بلکہ اس نے اپنے نامور استاد کی تعلیمات میں اضافی نہیں کریے۔ برٹر ندرس کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے افکار کو مابعدالطبعیاتی رنگ دیا جو اس کے استاد کی تحریروں سے نہیں جھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاطینوس کی بد نسبت فیناگورس سے زیادہ مناثر ہوا تھا۔ علاوہ ازین فرفوریوس نے فلاطینویت میں ارسٹو کی منطق کو

داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطینوس کے عقائد میں گھلا ملا دیا۔ اس کا ہے علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے عرب حکماء کے ہاتھ افلاملوں اور ارسطو کی جو تعلیمات سریانی ترجموں کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرفوریوس کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقالات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی۔ فرفوریوس اور اس کے متبوعین نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں دور وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اپنے نکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مقابمت پر استوار کی تھی۔

فرفوریوس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے ارسطو کی 'قانون' کی تمهید لکھی تھی۔ وہ اپنے استاد سے زیادہ رہبانتی پر زور دیتا تھا اور اس معاملے میں مشتمد تھا۔ مافی کی طرح اس کا خیال تھا کہ تزکیہ نفس کے لیے گوشت خوری اور اختلاط جنسی کا ترک لازم ہے۔ لیکن اس نے مافی کے اس عقیدے کی تردید کی کہ خواہش شر کی تخلیق کرنی ہے اس لیے ترک خواہش ہی سے روح بخات پا سکتی ہے۔ عیسائیت کے رد میں اس نے بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ الہامی نہیں ہیں بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ بھی وجہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے باربا فرفوریوس کی کتابوں کو نذرِ آتش کیا۔

فرفوریوس کا ایک شاگرد جملیقین تھا جس نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں پر مختلف شرحیں لکھیں جو اب نایاب ہیں۔ تفصیل علم سے فارغ ہو کر وہ اپنے وطن شام کو چلا گیا اور وہاں نوغلاطونیت کا درس دینے لگا۔ اپنے استادوں کی طرح اسے بھی فیثاغورس کے افکار میں گھرا شفقت تھا اس موضع پر اس نے رسالے بھی تالیف کیے۔ فیثاغورس کے نظریات نے اس کے نوغلاطونی عقاید کو متاثر کیا۔ وہ مافقہ الطیع پر اعتقاد رکھتا تھا۔ فیثاغورس کی طرح وہ مادے کو شر کا منہز و محور خیال کرتا تھا اور ترک نہذات پر زور دیتا تھا۔ اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت خالفت کی کہ خدا نے جناب مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔

سرورِ زمانہ سے نوغلاطونی نظریات میں تحریف ہوئی گئی اور اس میں توبہت اور خوارق عادات کا شمول ہو گیا۔ نوغلاطونیت کا آخری علم بردار بروفلس بازنطینی (۱۵۴۸ء تا ۱۷۵۰ء) کو سمجھا جاتا ہے۔ اس نے بونانیوں کی کثرت پرستی کے جواز میں کتابیں لکھیں۔ وہ عیسائیت سے سخت متفرو تھا اور ساری عمر اس کے خلاف تقریریں کرتا رہا اس لیے اسے نوغلاطونیت کا مبلغ کہنا چاہیے۔ اس کے بعد کوئی قابل ذکر نوغلاطونی پیدا نہیں ہوا۔ جو نوغلاطونی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانوں تک پہنچی اور جنہیں صوفیہ نے اپنایا وہ اکثر ویشنتر بروفلس کے نظریات ہی تھے۔

۲۶۹ میں شہنشاہ جسٹینین نے بونانی فلسفی کی تدریس کو منوع قرار دیا اور تمام مدرسے بند کر دیے۔ نوغلاطونی حکماء بھائی کر ایران چلے گئے جہاں خسرو

انوشنروان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندیشاپور کے طبی مدرسے میں انہیں تدریس کا کام تفویض کیا لیکن یہ فلاسفہ نئے محاول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے - اور بقول برٹرنرلرسل "گمنامی کے کھرے میں غائب ہو گئے" - فلسطینیوس کے فلاسفے کا منگ بنیاد تجلی^۱ کا تصور ہے - اس کا عقیدہ تھا کہ ذات احمد سے بتدریج عقل - روح - انسانی اور مادہ کا نزول^۲ ہوتا ہے - تعمق و تفکر کے طفیل روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جا ملتی ہے - اسے صعود^۳ (اوپر جانا) کہتے ہیں - عربی زبان میں اس نظریے کو فصل و جذب (ذات احمد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا) کہتے ہیں - فلسطینیوس کی تثیلیت ذات احادیث - عقل - روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثیلیت سے مختلف ہے - عیسوی تثیلیت کی طرح اس کے ارکان کا مقام ایک جیسا نہیں ہے - ذات احمد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے - اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے - اس تثیلیت کے تیسرے رکن یعنی روح سے آفتاب - قدر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظمودر ہوا - روح سے انسان کی روح علوی ہوئی - انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روح سفلی کا نام پایا - مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ یہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے - اس بے قراری کو فلسطینیوس نے عشق کا نام دیا جو بعد میں این میانا کے تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا - پرواز یا صعود کی کوشش میں روح انسانی کو ناکاہی ہو تو اسے کسی دوسرے آدمی یا جانور کے جسم میں حلول کرنا پڑتا ہے اور مادے کی آلات سے آزاد ہو جائے تو وہ روح کل میں جذب ہو کر نشاط جاوداں کی حق دار ہو جاتی ہے -

نظریہ تجلی کی وضاحت کرتے ہوئے فلسطینیوس نے آفتاب کی تکمیل سے کام لیا ہے - وہ کہتا ہے کہ ذات احمد سے عقل اور روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذات احمد اثر پذیر نہیں ہوئی - مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہیں پہنچنے پاتیں - کائنات کی تمام اشیاء کا بیولی ہی مادہ ہے - روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے - انسان کی روح علوی کا رابطہ روح کل سے بدستور قائم رہتا ہے - روح سفلی جو مادے سے قریب تر ہے گناہ کا سرچشمہ اور ہوا وہ میں نفسانی کا سرکز ہے -

اس مابعدالطیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جاسکتا ہے وہ ظاہر ہے - جب مادہ شر اور گناہ کا سرکز ٹھہرا تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا پڑتے گا تاکہ روح انسان پاک اور سنبھل ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے - نتیجہ ایک

نوفلاطونی کا فرض اولیں ہے ہوگا کہ وہ عالم حواس سے منہ موڑ کر شبانہ روز مراقبے میں عرق رہے تاکہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نوفلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کریں گے۔ فلاطینیوس منتے دم تک اپنے عقاید پر کاربند رہا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں اسے کافی بار روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ پوا لیکن از خود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔ شاید اسی بنا پر فلاطینیوس کی موت کے بعد اس کے بیرونی نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسے الہام ہوتا تھا اور اس سے معجزات کا صدور بھی ہوا تھا۔ ایک مرتبہ ایک مصور نے فلاطینیوس کی تصویر کھینچنے کی خواہش کی۔ فلاطینیوس نے انکار کرتے ہوئے کہا میرا جسم بیڑتے وجود کا ایک غیر اہم حصہ ہے اس کی تصویر کھینچنا بے مود ہے۔

بعض اہل علم نے یہ سوال آٹھا ہا ہے کہ آخر فلاطینیوس کے مسلک کو نوفلاطونیت کا نام کیوں دیا گیا ہے اور افلاطون کے افکار سے اس کا رابطہ تعلق کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ صحیح معنوں میں نوفلاطونیت کو افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کہا جاسکتا۔ کیوں کہ اس میں افلاطون کے فلسفے کا صرف وہ پہلو پیش کیا گیا ہے جس کا تعلق اشراق۔ تصوف اور خوارق عادات سے ہے "افلاطون کی تحریروں سے نظریہ" امثال۔ مکالعہ" فیدو کے متصوفانہ افکار۔ مکالعہ" جمہوریہ اور سپوزیم سے عشق کی بحث ماخوذ ہے اور افلاطون کی سیاسی دلچسپیوں۔ خیر کی مختلف صورتوں کی بحث۔ اس کے ریاضیاتی افکار۔ اس کے اسلوب کی شکنگی اور ڈرامائیت کو فلاطینیوس نے نظر انداز کر دیا ہے۔ "اپنی عمر کے اوآخر میں افلاطون فیٹاغورس کے نظریات سے بڑا متاثر ہوا تھا حتیٰ کہ اس نے فیٹاغورس کا نظریہ اعداد بھی اخذ کیا اور اخلاق میں اسی کی طرح رہبانیت اور گوشہ نشینی کی طرف مائل ہو گیا۔ بھی وجہ ہے کہ امن دور کے مکالیت میں وہ فلسفیانیہ مسائل کو عقلی استدلال کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے ان کی وضاحت کرنے ہوئے استماروں اور اساطیر سے کام لیتا ہے۔ فلاطینیوس نے فلسفہ افلاطون کے اسی اشراق پہلو کو اس کی تعلم کا اصل اور حاصل سمجھا اور اس پر مشرق باطنیت کا پیوند لگا کر فاسدہ نوفلاطونیت کی تشکیل کی۔ فلاطینیوس کا تجھی کا نظریہ بھی افلاطون سے ماخوذ ہے۔ افلاطون نے ذات احمد کو خیر مغض یا حسن ازل کا نام دیا تھا۔ اس کے خیال میں خیر اور حسن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ذات احمد لامحدود اور مطلق مغض ہے۔ انسانی عقل اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ وہ کائنات سے ماؤراء ہے کیون کہ اگر وہ کائنات پر عمل فرمایا ہوگی تو اس ماؤرانیت میں فرق آجائے گا۔ نظام کائنات کو برقرار رکھنے کے لیے چند ارواح یہیں جو ذات احمد اور کائنات کے مابین راہیں اور واسطے کا کام دیتی ہیں۔ لوگوں ان ارواح کا نمائندہ ہے جو ذات احمد کی تجلی ہے اور کائنات کے مقابلہ اس سے ہوئے ہیں۔ چونکہ ذات احمد زمان و مکان سے بالاتر ہے اس لیے

عقل انسان کی رسانی اس تک نہیں ہو سکتی۔ البتہ نور باطن (اشراق) سے اس کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ عالم سفلی و مادی امثال کا عکس ہے سایہ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے غار کی مشہور محیل بیش کی۔ اور بد ثابت کرنے کی کوشش کی یہ عالم حواسِ محض فریب نگاہ ہے۔ حقیقی عالم وہی ہے جو امثال کا مسکن ہے۔

افلاطون ذات احمد کو امن کائنات سے امن قدر ہے تعاقد اور معاوراء سمجھتا تھا کہ اس کے لیے 'ایک' کا لفظ استعمال کرنا بھی نامناسب خیال کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ 'ایک' کا تصور 'کثرت' کے تصور کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی صرف 'ایک' کہہ دینے سے کثرت لازم آجائی ہے۔ فلاطینیوس نے اس عقندے کو عقلی استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ عقیدہ بان لیا کہ ذات باری ایک ہے اور کثرت سے معاوراء کر پو سکتا ہے۔ اس سوال نے اسے پریشان نہیں کیا کہ 'ایک' کثرت سے معاوراء کیوں کر پو سکتا ہے۔ اور اگر وہ کثرت سے معاوراء ہو تو کثرت اس سے متفرع کیسے ہوگی۔ جب ذات احمد اور کائنات کے مابین کسی نوع کا تعلق نہیں ہوگا تو وہ کائنات تخلیق کیسے کر سکے گا۔ اس دقت کو عقلانی رفع کرنے کے بجائے فلاطینیوس نے شعراء اور صوفیہ کی طرح استعاروں سے کام لیا اور کہا کہ کائنات ذات باری سے ایسے متفرع ہوئی جیسے آفتاب سے شعاعیں یا جیسے برف سے سردی یا جیسے مکڑی سے جالا وغیرہ۔ افلاطون کی طرح فلاطینیوس کے پان بھی انسانی زندگی کا مقصد واحد ہے ہونا چاہیے کہ وہ مادی اور حواس کی دنیا سے ہے تعلق ہونے کی کوشش کرے۔ اس کوشش میں انسان کو سب سے پہلے اپنی روح علوی کو جسم اور حواس کی قید سے آزاد کرنا پوکا۔ اس عمل کو وہ تصفیداً کا نام دینا ہے۔ اس کے بعد تفکر و تدبیر کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ جب استغراق اور مراقبی کے طفیل روح کی توجہ عالم سفلی سے یکسر پڑ جائے گی تو روح تفکر و تدبیر سے بھی بے نیاز ہو جائے گی اور بلا واسطہ عقل، اول سے رابطہ استوار کر لے گی۔ اس مرحلے ہر روح ہر وجود و کیف کی حالت طاری ہو جائے گی اور اس عالم سُکر و نشاط میں اسے ذات احمد کا وصال نصیب ہوگا اور وہ اس میں جذب ہو کر رہ جائے گی لیکن قیدِ حیات میں ایسے لمحات وارفگی گریزان ہوتے ہیں۔ اس بحث کو شیئس نے ان الفاظ میں سمیٹا ہے:

"نوفلاطونیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وجود و کیف میں ذات باری تک رسانی حاصل کر لیتا ہے۔ عقل و خرد کا عجز و قصور نوفلاطونیت کا نقطہ آشاز ہے جہاں عقلی استدلال اپنی ہے چارگی کا اعتراف کرتا ہے وہاں نوفلاطونیت وجود و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹوں سے گزر جانا چاہتی ہے۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسائل سے نہ پہنچ سکا نوفلاطونیت وجودان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے۔ اس کے مطابق جہاں عقل

کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کا بیاب ہو جانے کی۔“

مشہور سورخ گبن نے نوفلاطونیت پر یہ الزام لکھا ہے کہ ان لوگوں نے فہم انسانی کو ملوث کر دیا ہے وہ کہتا ہے۔

”نوفلاطونی بڑے معنی اور عمیق فکر کے مالک تھے لیکن انہوں نے فلسفے کے مقصود کو نظر انداز کر دیا اور انسانی فکر کی تربیت کرنے کی بجائے آلات اسے بکار رکھ دیا۔ انہوں نے اس علم کو جو انسانی قوی سے موافق رکھتا ہے فراموش کر دیا اور اخلاقیات۔ طبیعتیں اور ریاضیات سے قطع نظر کر کے اپنی تمام قوت مابعد الطبیعیاتی بعثوں اور مناظروں میں ضائع کر دی۔ اس کے بعد ان لوگوں نے غیر مرن عالم کے بھیدوں کو دریافت کرنے اور افلاطون اور ارسطو کے ایسے نظریات کے درمیان مقایمت کرنے پر کمر پت مباندھی جن سے عامۃ الناس کی طرح یہ نوفلاطونی فلاسفہ خود بھی ناؤشا نہیں تھے۔“

بعض اپل علم کہتے ہیں کہ نوفلاطونیت ہندوستان کے نظاریدہ آپنہ سے متاثر ہوئی تھی اور فلاطینوس نے تناسخ اور فریب نفس (مایا) کے تصورات اسی مأخذ سے لیتے تھے۔ لیکن امن مفروضے کی توثیق کے لیے تاریخی شواہد بہم نہیں پہنچ سکے۔ اس میں شک نہیں کہ نوفلاطونیت اور آپنہدوں کی تعلیم میں اقدار مشترک موجود ہیں۔ آپنہدوں کی تعلیم بھی یہی ہے کہ پہلی آسمان (انفرادی روح) کو دریافت کیا جائے اور پھر اسے بربمن میں فنا کر دیا جائے۔ اور بربمن یا آفاق روح تک رسائی صرف وجود و جدان سے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عقل استدلائی اسی کوشش میں ناکام رہے گی۔ لیکن بھلی کے جو مراحل نوفلاطونیت میں گئی ہیں ان کا آپنہدوں میں کہیں بھی کھو جنہیں ملتا۔ بد نظریہ خود افلاطون کے فلسفے میں موجود تھا اسی لیے فلاطینوس کو آپنہدوں سے رجوع لائے کی ضرورت محسوس نہیں ہو سکتی تھی۔ ربا تناسخ ارواح کا مسئلہ تو یہ مصر قدیم میں بھی موجود تھا۔ غالباً اسکا جہی ہے کہ مصر ہی سے اس کا پہلاً دوسرے مالک میں ہوا۔ بقول بیرون ڈوٹس اسے فیٹاغورس نے مصر قدیم سے منسغ لیا تھا۔ اپل مصر روح کے غیر فانی ہونے کے قائل تھے اور موت کے بعد جسم کو میتی کی صورت میں بھی موجود تھا۔ ان کا خیال تھا کہ روح تین بزار برس کے بعد مختلف نباتات۔ حیوانات وغیرہ کا چکر کاٹ کر دوبارہ میتی میں واہس آجائے گی۔ فیٹاغورس اور ایمیہی دکلیس نے تو اس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ آگھیں اپنے گزشتہ جنموں کے حالات بخوبی یاد ہیں۔ ”جمهورید“ کے اوآخر میں افلاطون نے بیان کیا ہے کہ لکام دبیوی لوگوں کو نئے نئے جنم عطا کریں ہے۔ عارفیوس کی روح نے اپنے نئے راج بنس کا قالب انتخاب کیا۔ تھرست ٹس نے بندر کا اور آکلیمنون نے عتاب کا۔ اسی طرح ماہا کا تصور بھی افلاطون کے یہاں ملتا ہے جس کے مطابق عالم ٹوابر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے اور عرض نیرنگ نظر ہے۔ ان حقائق میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فیٹاغورس۔ افلاطون فلاطینوس وغیرہ کے نظریات پر آپنہدوں کی تعلیمات کا اثر بڑا تھا ایسا ہی بعد از قیاس ہے جیسے یہ خیال کہ آپنہدوں کے انکل

یونانی فلاسفہ سے مانخوذ ہیں۔

فلاطینیوں نے عیسائیوں کے عقاید پر بالعموم اور عارفوں^۱ کے افکار پر بالخصوص کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ وہ عارفوں کے اس عقیدے کا مخالف تھا کہ دنیا شریک غلبیت ہے اس لیے اس میں دلچسپی لینا گناہ ہے۔ فلاتینیوں نظرت کے حسن و جمال کا پرستار تھا کیون کہ اُن کے خیال میں فطرق حسن بھی حین ازدیق ایزدیق کا ہوتا ہے۔ فلاتینیوں کے نظریات اس لحاظ سے بڑے اہم ہیں کہ وہ براه راست عیسیوی کلام پر اور بالواسطہ مسلمانوں کے تصور اور عامِ کلام پر اثر انداز ہوئے۔ آگٹائیں ولی آمن کا مدارج تھا۔ آمن کا خیال تھا کہ فلاطینیوں کی روح میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلاسفہ کا مسیع کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ عیسائیت اور تو فلاطونیت میں بنیادی توافق پابا جاتا ہے اور فلاطینیوں کی تعلیمات میں خفیف سارہ وبدل کر دیا جائے تو آسے عیسائی کہنے میں کوئی تائل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر ارثمنان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں تو فلاطونیت کا ذکر ازمنہ وسطیٰ کے مسیحی علمِ کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ آس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفے کی شاخ قرار دینا غلطی ہے لیکن یہ رائے بوجوہ قابل ببول نہیں ہے۔ بقول سیشن عیسیوی عقاید اور فلاطینیوں کے افکار میں بنیادی اختلافات ہیں۔ تو فلاطونیت میں یونانی قدیم کی احتمان پرستی کی روح کار فرماء ہے۔ آگٹائیں دل کی طرح کلیمنت ولی بھی تو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہل قلم ہے جس نے فلسفے اور عیسائی فکر و نظر میں مقابعت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ از منہ وسطیٰ کے عیسائی متکلام عیسائیت کے پردے میں فلاطینیوں کے افکار ہی کی تبلیغ کرتے رہے حتیٰ کہ طاہ مس اکتوں نے ارسطو کے افکار کی ابیت واضح کی۔ آج بھی کاسیانے روم کے علمِ کلام میں فلاطینیوں کی تعلیمات باقی و برقرار ہیں۔

مسلمان مفکرین خلافت عبادیہ کے عہد زربیں میں فلاطینیوں کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیون کہ انطاکیہ۔ تصویریں اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور حایشین نے یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو مربانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلاسفین اور شام کے عیسائی مدارس میں جس فلسفہ، یونان کی تدریس ہوئی تھی وہ بنیادی طور پر تو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو۔ فیثاغورس۔ بیرونیاتیس وغیرہ فلاسفہ یونان کی شرح تو افلاطونی افکار و عقاید کی روشنی میں کر رہے تھے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سکندر افروذیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی نظر سے کی تھی۔ نتیجہ، وہ عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ "النہیات ارسطو" کا عربی ترجمہ ۶۲۲ میں ہوا تھا۔ یہ ارسطو کی نالیف نہیں تھی بلکہ فلاطینیوں کے رسانیل کی آخری تین کتابوں کی تلخیص تھی جو نیجاح آمسوی نے لکھی تھی۔ عربوں نے شخصی سے اسے ارسطو کی

تصنیف سمجھے لیا اور النہیات کے نو فلاطوف افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے - اس طرح دنیائے اسلام میں افکار ارسطو کے پردے میں نو فلاطوف افکار کی خوب اشاعت ہوئی - اس "اسلامی نو فلاطونیت" کو این سینا اور این رشد نے ہایہ تکمیل تک پہنچایا - مسلمان صوفیہ ہر خاص طور سے نو فلاطوفی تعلیمات کا گھرا اثر ہوا - چنانچہ جنید بغدادی - شہاب الدین سہروردی اشراق مقتول۔

شیخ اکبر محدث این عربی حتیٰ کہ غزالی تک کے بنیادی افکار نو فلاطوفی کم جا سکتے ہیں - بحیل کا نظریہ مسلمانوں میں بر کھبیں رواج پذیر ہو گیا - الکندی سے لے کر فارابی - اخوان الصفا - این سینا وغیرہ تک سارے فلسفہ اسلام کا منگ بنیاد ہیں نظریہ ہے - فلاسفہ اسلام نے سکندر افروزیسی کی پیروی میں عقل کل کو عقلی فعال کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد کا - آن کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے منفرع ہوئی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروع ہوتا ہے - انسان کوشش کرے تو عقل مستفاد عقل اول میں جذب ہو سکتی ہے - این رشد کہنا تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باق رہے گا جو عقل اول یا عقل فعال میں جذب ہو جائے گا - اسے نظریہ وحدت عقل فعال کہتے ہیں - این رشد نے اس کا منطقی تیزید بھی قبول کر لیا اور حشر نشر سے انکار کر دیا - فرینک تھلی کے الفاظ میں:

"مسلمان فلاسفہ کی رسانی ارسطو کی اصل تعلیمات تک نہ ہو سکی - وہ ان کی ترجمانی نو فلاطوفی رنگ میں کرتے رہے - دراصل نو فلاطوفی شرح کے پردے کو بٹا کر ارسطو کی تعلیمات تک پہنچ سکتا اس زمانے میں سخت مشکل تھا کیوں کہ وہ صدیوں سے شرح و ترجمانی کے ملیے میں مدقوقوں پر چکی تھی - دو اصناف کو البتہ مستثنی کیا جا سکتا ہے: منطق اور ریاضیات، جن میں مسلمانوں نے اجتہادی اضافے کیے۔"

مسلمانوں کے تصوف پر نو فلاطوفی افکار کے بڑے گھرے اور دور روس اثر ہوئے - بایزید بسطامی جو پہلے صاحب حال صوفی ہیں فنا فی الله کے مبلغ پیدا جنید بغدادی نے فلاطینوں کی پیروی میں ذات احمد کو حسن ازیں اور محبوب اول کمہد کر بکارا اور عشق حقیق کو تصوف و سلوک کا لازمہ قرار دیا - حللاج کے خیلان میں اوتار کا آریانی تصور نہایاں ہے لیکن اس کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کو جلوہ فرمایے فلاطینوں سے ماخوذ ہے - این عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل وجذب فلاطینوں سے لیا تھا - فلاطینوں کا خیال تھا کہ ذات احمد کائنات ہے بے تعصی اور ساوراء بھی ہے اور اس میں طاری و ساری بھی ہے - این عربی نے یہو بھی کہا ہے - این عربی کا انتہا - افلاظوں کا خیر بعض اور فلاطینوں کی ذات احمد ابکہی مفہومہ میں استعمال کئی گئے ہیں - شیخ اکبر نے فلاطینوں کی عنق اول کو "حقیقت محمدیہ" کا نام دیا ہے - بسیانہ میں نو فلاطونیت کی ترویج رسائل

اخوان الصنائی اشاعت سے ہو فوجن سے این عربی نے بھی استفادہ کیا تھا۔ این عربی کے شاگرد رشید اور لے بالک مولانا صدر الدین قونوی مولانا روم کے استاد تھے۔ مولانا روم ایک مدت تک ان کے درس میں شریک ہو کر فتوحات اور نصوص پر ان کی شرح و توضیح سے فیض یاب ہوتے رہے۔ مشنوی مولانا روم میں فصل و جنب کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ این عربی کے واسطے سے فلاطینوس ہی کی صدائے بازگشت ہے۔ مشنوی کی ابتداء میں مشہور شعر سے ہوتی ہے ۵

بسنواز نے چوں حکایت میں کند از جدانیہا شکایت می کند

اس میں روح انسان کے اضطراب و التہاب کا نقشہ کوئینچا ہے جو اپنے نیستان پا مانند حقیقی میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے ہے قرار ہے۔ اور اس کی جدالی میں نالہ و فریاد کر دی ہے۔ عبد الکریم الجیلی نے اپنی کتاب ”انسانِ کامل“ میں این عربی کا نظریہ وحدت الوجود پیش کیا ہے۔ الجیلی بھی فلاطینوس کی طرح وجود مطلق کا نیول تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں البتہ انہوں نے عقل اول کو پورت (وہ ہونا) اور روح کو اینیت (میں ہونا) کے نام دیتے ہیں اسی طرح روح انسان کا صعود بھی ان مراحل میں دکھایا ہے جنہیں طے کر کے وہ انسانِ کامل بھی بن جاتی ہے۔ اور دوبارہ وجود مطلق میں جذب ہو جاتی ہے۔ مولانا روم۔ عراق۔ جامی۔ محمود شبستری بخار۔ سنانی۔ این الغارض وغیرہ صوفی شعرا کی پرسوز اور دلدوڑ شاعری نے ان دونوں لاطوفی افکار و تعلیمات کو اسلامی دنیا میں دور تک پھیلا دیا۔ صوفیہ کے اکثر مسلمانوں نے عامۃ الناس میں ان تعلیمات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے تکرار و احسان کا محور بن گئیں۔ این تیمید۔ شیخ احمد سر بنندی۔ محمد بن عبد الوہاب بھی وغیرہ کی مخالفت کے باوجود ایہی تک ان کا اثر و نفوذ باقی و برقرار ہے۔

فلاطینوس کے افکار و آراء ہر محاکمه کرتے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ ہر عظیم مفکر کے نظریات میں چند دوامی عناءور لازماً موجود ہونے یہ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نئے نئے علمی اكتشافات قدسے کے بعض نظریات کو بل دیتے ہیں اور بعض کو اوبام باطل ثابت کر دکھاتے ہیں۔ آج فلاطینوس کا علی کا نظریہ کون تسلیم کرے گا یا اس کی زربانیت۔ جذب و سکر اور نیول و صعود کو کون مانے گا۔ اس کی نفیسیات داسان پاریہ، بن چکی۔ اس کی اخلاقی قدریں فرسودہ ہو چکیں لیکن کائنات کے مقابلہ میں تعقق و تفکر کی جو دعوت فلاطینوس نے آج سے کم و پیش ذیلہ ہزار ہزار ہزار نہیں کر سکتا۔

”میرا خیال ہے کہ فلاطینوس دوامی ستاہر عالم میں تفکر و تدبیر کی دعوت دینے میں حق بجا تھا تیکن آس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ تفکر ہے کسی شخص کو ذیک بنائے کے نہیں کافی ہے۔ تفکر آس وقت مفید اور صالح ثابت ہوئا حب اس کا رشتہ عمل ہے استوار ہو گا۔ اس سے عمل کو تقویت ہوئی جائیے۔۔۔ ورنہ میں شخص فرار کے سلسلہ ہے۔“

ہر ٹونڈر سل کا یہ خیال صحیح ہے کہ تعمق و تفکر سے عمل کو تحریک و تقویت ہونی چاہیے لیکن اس خیال کا اظہار یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ عمل تعمق و تفکر سے عاری ہو تو وہ انسان کو اپنے منصب سے گرا کر وحش کی سطح پر لے آتا ہے۔ اس دور کی مغربی تہذیب کا العیہ بھی ہے کہ مغرب میں صرف عمل ہی عمل رہ گیا ہے۔ اب مغرب ایک نہ ختم ہونے والی دوڑ دعوپ میں متعہمک یہیں اور ادھر آدھر دیکھئے بغیر دیوانہ وار آگے آگے بھاگے جا رہے یہیں۔

حسن ازل کا تصور جو فلاطینوس کے فکر و نظر کا محور تھا شاید آج قابلِ قبول نہ ہو لیکن آس کا یہ قول کہ حسن کی قدر صرف مُعنی عشاقد اور فلاسفہ بی جان سکتے ہیں آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ صدیوں ہہلے تھا۔ دانتے کے طریقہ خداوندی کی جان "جلوہ حسن ازل" ہے جو دنیا نے ادب میں یہ مثل سمجھا جاتا ہے۔ بہ خیال فلاطینوس ہی سے مستعار ہے۔ آج ہم پانی میں چاند کا عکس دیکھ کر شاید فلاطینوس کی طرح چاند کی تلاش میں سرگردان نہ ہوں لیکن چاند کے حسین عکس کو پانی میں دیکھ کر متاثر نہ ہونا تو ہمارے بھی اس کی بات نہیں ہے۔ اور اس حسین عکس کی طرف توجہ دلانا بھی کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے کہ بڑے سے بڑے فن کاروں اور شعراء کو بھی اس سے زیادہ کی توفیق ارزانی نہیں پو سکی۔

تجربیت^۱ اور متعلقہ تحریکیں

تاریخ فلسفہ میں عقلی استدلالی اور حسیات کا مقابل شروع سے موجود رہا ہے۔ یونان قدیم کے وفاطمی حسیات کو عالم رہنمائی کا مأخذ سمجھوتے تو یہ جب کہ افلاطون اور اس کے ہم خیال کہتے تھے کہ ذین بذات خود مشابدے اور حسی تجربے کی صداقت کے بغیر صداقت کے انکشاف پر قادر ہے۔ سوفیستانیوں کا خیال تھا کہ حقایق خواہ کتنے ہی بسیط اور مجرد کیوں نہ ہوں بہر صورت انسانی تجربے ہی سے لیے جاتے ہیں اس لیے صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے اور انسانی مشابدے اور تجربے کے ماؤراء صداقت یا حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پروتاغوروس سوفیستانی کہتا ہے ”حسیات حصول علم کا وسیلہ ہیں۔“ سوفیستانیوں نے صداقت کے ماتحت خبر کو بھی ازٹی قدر ماننے سے انکار کر دیا۔ غور جیسا سوفیستانی کہتا ہے۔ ”ہر زمانے اور پر ماشرے میں اسی قسم کی نیکی پائی جانی ہے جو اس زمانے اور ماشرے سے مناسب رکھتی ہو۔“

سقراط نے سوفیستانیوں کے ان خیالات کی تردید میں سارا ذریعہ صرف کیا تھا۔ اور ازٹی و ابدی قدزوں کی طرف توجہ دلانی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے یہی عقلی استدلالی کو اولیٰ ایمیت دی ہے۔ ان کے بعد مثالیت اور عقلیت کا چولی دامن کا مانہ ہو گیا اور یہ روایت جرم من مثالیت تک باقی رہی۔

زوہ رومہ کے بعد یورپ میں اس عہد کا آغاز ہوا جیسے مورخین تاریک صدیاں کہتے ہیں۔ اس زمانے میں عیسائی مقتدا بیان مذہب نے فلسفے کو مذہب کی کنیز بنا دیا اور اس سے اپنے مذہبی عقاید کی تائید و توثیق کا کام لینے لگے۔ طامن اکنوناس ایلارڈ وغیرہ نے افلاطون نور ارسطو کے نظریات ہی سے عیسائیت کی ابدی صداقت کا اثبات کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انہیں ”حقیقت پسند“ کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ یہی افلاطون کی طرح امثال کو حقیقی ماننتے تھے اور کہتے تھے کہ امثال مادی عالم سے ماؤراء ہیں۔ ان کے برعکس روسلین کا دعویٰ تھا کہ امثال مخصوص نام ہیں جو مختلف الشیاء کو دیکھتے ہیں۔ یہ حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ اس بنا پر روسلین اور اس کے برونوں کو ”اسماں“ کہتے لگے۔ ان فریقوں میں صدیوں تک نزاع جازی رہی جس نے بنیادی خیال یہ تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم اپنے

حوالہ سے کرتے ہیں یا وہ عالم جسے ہارا ذین خلق کرتا ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکم نے روکیلین سے اتفاق کرنے ہوئے کہا کہ خاص اشیاء ہی اصل حقائق ہیں اور جو عالم ہمارے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے۔ امثال بعض تجربیدات ہیں جن کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ امن طرح کائنات کی حقیقت سے متعلق دو نظریے وجود میں آئے۔ ایک جو افلاطون اور ارسطو کی روایت سے پادگار تھا اور جس کی رو سے امثال حقیقی ہیں اور دوسرا وہ جس کی رو سے کائنات کی حقیقی اشیاء خاص اشیاء ہیں جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آئی ہیں۔ پہلی روایت سے مذہب نے اپنی تصدیق کا کام لیا اور دوسری روایت نے جدید سائنس کی بنیادیں استوار کیں۔ یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس میں عقیدے کے عین موافق تھا کہ خدا نے مادی عالم کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماؤ رہا ہی زیاد۔ اہمیت کی ترویج سے اپل نظر حسیاتی تحریکات سے زیادہ سے زیادہ دلچسپی لینے لگئے اور جدید سائنس کا آغاز ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب تک اشیاء کو امثال کے ساتھ سمجھا جاتا تھا اپل علم امثال کو حقیقی سمجھ کر اشیاء میں چندان دلچسپی نہیں لیتے تھے لیکن جب اہمیت کی ترویج سے یہ خیال رامخ بوا کہ اشیاء حقیقی ہیں تو علماء مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لا کر ان کی اصنیت کے معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کوشش کے ساتھ انسان علم کلام کے دور سے نکل کر سائنس کے دور میں داخل ہوا سائنس میں گلیلیو اور فلسفی میں یہیں اس نے رجحان کے ترجیح سمجھے جاتے ہیں۔

یہیں نے یہ کہہ کر کہ عالم کا مأخذ حسیات ہیں یا عام صرف انسانی تجربے سے حاصل کیا جاسکتا ہے تجربیت کی بنیاد رکھئی۔ یہیں نے فلسفے کو مذہب سے جدا کیا اور کہا کہ مذہبی عقاید کی عقیدیات توجیہ کی کوشش یا علم کلام سے، صرف اور یہ نہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عالم کی جملہ اشیاء حقیقی ہیں اور انہیں بغیر متغیر فوائد مقتصر ہیں جن کی مدد سے کائنات کے رازوں کا انکشاف کیا جا سکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے ”حقیقی عالم دوسرے لوگوں کے خیالات یا قدیم تصورات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ذاتی تجربے سے حاصل ہوتا ہے“ یا اس نے یہیں یہیں کی معنوں میں سائنس اور فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلانے کی دعوت دی ورکہ کچھ حسیات ہی کو علم کا اصل مأخذ سمجھا جا سکتا ہے۔ انگریزی تحریکت کا دوسرا مناز شارح جان لاک ہے۔ لاک (۱۶۲۴ - ۱۷۰۳) نیوٹن کا ہم عصر تھا اور نیوٹن ہی کی طرح وہ بھی تجربے اور مشاہدے سے عالمی نتائج اخذ کرنا چاہتا تھا۔ اس نے آکسفورڈ میں تعلیم پانی جہاں اسے کیمپٹری سے خاص دلچسپی تھی۔ فارغ تحصیل ہوئے اس نے طباعت کا پیشہ اختیار کیا۔ لاک نے یہیں سے اتفاق کیا کہ حرث ہڑے علم کا مأخذ ہے اور ازلی وابدی صفاتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس نے اپنی فلسفیانہ جستجو ڈا آغاز اس سوال سے کیا ”انسان اشیاء کا یعنہ کیسے حاصل کرتا ہے؟“ جواب میں وہ کہتا ہے کہ علم شخصیتی ممزکات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس

یک خیال میں ادراک ہی حصول علم کی طرف پہلا قدم ہے۔ دنیا لے فلسفہ میں یہ نظریہ
لما اقتلاع پرور تھا کیوں کہ صدیوں سے فلاسفہ علم کا مانند حیات سے ماوراء
عالم امثال میں تلاش کرنے آئے تھے۔ لاک نے افلاطون کی ازلی و جتی صفاتوں سے
انکار کیا اور کہا کہ ابتدا میں ذین انسانی ایک لوح سادہ کی طرح ہوتا ہے جس پر
بریے اور مشاہدے سے تاثرات بیٹت ہوتے ہیں۔ اپنی اثرات پر ہمارا تمام علم مبنی ہے۔
ابن ذہن ان تاثرات کو منظم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ضم میں وہ کہتا
ہے کہ صفات مثلاً گرمی۔ ذائقہ۔ رنگ وغیرہ شے میں نہیں بوتیں بلکہ ہمارے حتی
انداز کے باعث موجود ہیں جیسا کہ گلیاں نے کہا تھا کہ کچھ جلی پر میں نہیں پوچ
بلکہ میں ہوئی ہے۔

سیاست میں لاک کا نظریہ یہ تھا کہ بر شخص پیدائشی طور پر چند حقوق
رکھتا ہے جن میں سے تین سب سے اہم ہیں ۱۔ زندہ رہنے کا حق۔ ۲۔ آزاد رہنے کا حق
۳۔ حصول املاک کا حق۔ وہ بر شخص کو حصول املاک کا حق دیتا ہے لیکن اس
کے ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی نانصاف ہوگی اس کی تھہ
بین املاک پوکی۔ اسی کے الفاظ ہیں۔

”جهاں املاک نہیں پوکی وہاں نانصاف نہیں پوکی۔ بد بات اتنی ہی قطعی ہے
جتنا کہ اقليدیس کا کوئی مستند“

لاک کہتا ہے کہ عدل و انصاف کے قیام کو ممکن بنانے کے لیے عوام اپنے بعض
حقوق سے دست بردار ہو جائے ہیں۔ سیاسی طاقت کا مانند عوام ہیں۔ حاکم کے باہم
ہیں طاقت اسی وقت تک رہنی چاہیے جب تک وہ عدل و انصاف سے حکومت کرے۔
حاکم عوام کے خادم ہیں جنہیں برو طرف کرنے کا حق عوام کو حاصل ہے۔ جو حاکم
انہی فرائض کو ادا کرنے سے قادر رہیں انہیں عوام پر حکومت کرنے کا کوئی حق
نہیں رہتا۔ ان خیالات کے باعث لاک کو سیاسی آزادی اور عوام کی حاکمیت کا علم
بردار کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو اچھا خیال نہیں کرتا کہ جو لوگ قوانین وضع
کریں وہی ان کی پابندی بھی کرائیں اس لیے وہ کہتا ہے کہ مقننه اور انتظامیہ کا
ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیات میں لاک ضمیر کے وجود کا
ستکر ہے اور کہتا ہے کہ اخلاقی قوانین جیلی نہیں ہوتے بلکہ حیات کے واسطے سے
حاصل کیجئے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو صحیح یا غلط رائے قائم کرتے ہیں وہی
ضمیر ہے۔ یاد رہے کہ ہمارے زمانے میں تحلیل نفس کے علماء نے ضمیر کے پیدائش
وجود سے انکار کیا ہے۔ لاک کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹندرسل لکھتے ہیں۔

”لاک کا اثر نہایت دور رہا۔ شمرے کسی شخص کے متعلق کہا تھا
”اس کی پذیبوں میں اتنا گودا ہے کہ صدیوں تک ختم نہیں ہوگا۔“ بد بات لاک
ہر صادق آئی ہے۔ بارکائے اور ہبوم اس کے بیروکار تھے۔ کانٹ اس سے متاثر
ہوا۔ اس کے اخلاقیاتی نظریے نے شافٹس ہری۔ بیجی سن۔ ہبوم اور آدم سمنہ
کہہ متاثر کیا روسو کے انکار ہر اس کا اثر نہایت ہے۔ والٹر نے اس سے ماسی

نظریات سے استفادہ کیا۔ لاک دور جدید کی روح کا نمائندہ ہے۔ آزادی' خیال آزادی رائے' انفرادیت' جمہوریت اور نقد و جرح کی روح کا ترجان ہے۔' بشرط بارکلے کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں آچکا ہے۔ اس نے مادیت اور العاد کے رد کے لئے لاک سے استفادہ کیا۔ لاک نے کہا تھا کہ تمام علم حقیقی ادراک سے حاصل ہوتا ہے بارکلے نے کہا کہ وہی اشیاء موجود ہو سکتی ہیں جن کا ادراک کیا جائے یعنی "موجود کا مطلب ہے مادرک ہونا" یہ کہہ کر اس نے عالم مادی کے وجود سے انکار کیا۔ اس کا اپم سوال تھا "کیا عالم مادی ذہن کے بغیر موجود ہے" جواب میں اس نے کہا کہ ذہن کے بغیر مادہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتا لہذا صرف ذہنی کوائف موجود ہیں۔ یہ کوائف میرے ذہن میں نہیں ہوں گے تو کسی نہ کسی کے ذہن میں موجود ہوں گے اور نہیں تو خدا کے ذہن میں تو لازماً موجود ہوں گے۔ اتنی ذہنی کوائف کے ربط و تعلق کا نام علم ہے۔ بارکلے کے انکار میں لاک کی نجربیت نے مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔

۶: ہوم نے جو اثمار ہوں صدی کے تشکک کا امام ہے لاک اور بارکلے کے فلسفہ نجربیت کو منطقی ثابت تک پہنچا دیا۔ ہوم یہی لاک کی طرح کہتا ہے کہ انسان بجز اہمیت کو انسانی علم کا ماحصل ہے اور ہمارا علم ظواہری دنیا تک محدود ہے۔ ہوم کہتا ہے کہ بارکلے بھی راستے ہی میں رہ گیا تھا کیون کہ پہنچنے خدا کا تصور یہی ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے خیال میں ہم تو صرف ذہنی کوائف کے تسلسل کو جانتے ہیں جو ذہن انسانی پر تاثرات تبت کرتے رہتے ہیں۔ ہوم اس بارے میں بارکلے سے اتفاق کرتا ہے کہ صرف اتنی اشیاء کا وجود ہے جن کا ادراک کیا جائے مثلاً جب میں کمرے میں موجود ہوں تو میز کا وجود یہی ہو گا کیونکہ میں اس کا ادراک کرتا ہوں۔ کمرے سے باہر چلا جاؤ گا تو میز موجود نہیں ہوگی۔ ہم تو صرف ذہنی کوائف کے بہوں کو جان سکتے ہیں جو یکی بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا خدا یا عالم طبیعی کے وجود کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہوم معجزات کا بھی منکر تھا۔ کیون کہ اس کے خیال میں ان کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے۔ بارکلے نے طبیعتیات میں سے جو پروگرام کو خارج کر دیا تھا۔ ہوم نے اسے نفیت سے بھی خارج کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ ذات کا کوئی تاثر نہیں ہوتا اس لئے ذات کا کوئی تصور یہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جب میں اینے بطور میں جھانکتا ہوں تو مجھے کہیں بھی ذات کا کچھوچھ نہیں ملتا صرف کسی نہ کسی شے کے ادراک کا سامنا ہوتا ہے۔ اس لئے انسان محض جنہیں مدرسکات بھی کا مجموعہ ہے جو پیش، حرکت میں رہتے ہیں۔ ذات کے اس انکار سے روح کا تصور بھی کالمدعا ہو جاتا ہے۔

ہوم کے اثرات پڑے دور رس ہونے۔ ایسوں صدی میں اکست کوئت 'ہنٹھ'

پرسن، ولیم جیمز نے اور ہمارے زمانے میں برٹنرلر سل، ڈبوی اور لووس نے اس سے استفادہ کیا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ فلسفہ "تجربیت جدید سائنسی نقطہ" نظر کا آئینہ دار ہے۔ امن کا اصل اصول وہی ہے جو سائنس کا ہے یعنی حواس خمسہ سے ماؤراء کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس میں انسانی مشابدے اور تجربے پر کامل اعتناد کیا جاتا ہے۔ عقلت پسند عقلی استدلال کو عالم کا عیار اور مأخذ سمجھتے رہے ہیں اور ازیٰ و ابدی صداقتوں کے قائل ہیں۔ تجربیت پسند کہتے ہیں کہ صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہوتی ہے اور ازیٰ قدروں کا وجود صرف عقیقت پسندوں کے ذہن میں ہے۔ آن پکے خیال میں عقلی استدلال حتیٰ تجربے کے بغیر بذات خود صداقت کے انکشاف پر قادر نہیں ہے کیونکہ ذہن حسیات کے دریبوں میں سے دیکھنے پر مجبور ہے۔ ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ وہ تاثرات میں ضبط و نظم پیدا کرے۔ عقلیت پرستوں کو شروع ہی سے یہ دقت پیش آتی رہی ہے کہ وہ فکر کے لیے مواد کہاں سے ایں۔ آخر کچھ مواد تو ہو گا جن پر ذہن اپنا عمل کر سکے اور تجربہ۔ انسانی کے بغیر آئے یہ مواد کہاں سے مل سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کے دو پہلو ہیں بیٹت اور موضوع۔ خالص عقلیت پرستی صرف موضوع کو درخور توجہ سمجھتی ہے۔ بیٹت اور بغیر موضوع کے کھوکھلی رہتی ہے اور موضوع بغیر بیٹت کے انتشار ان جاتا ہے۔ علم ان دونوں کے باہمی ربط و تعلق ہی کا دوسرا نام ہے۔

جدید دور کے مکاتب فکر میں نتائجیت۔ ایجادیت۔ منطقی تحلیل۔ منطقی ایجادیت اور اصالت عمل۔ تجربیت ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس لیے ان کا ذکر تجربیت پسندی کے ضمن میں کرتا مناسب ہو گا۔

ایجادیت کا باقی فرانس کا ایک مفکر اگست کوئن تھا۔ وہ ایجادی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقی۔ قطعی۔ مفید۔ یقینی اور مثبت علم کو ایجادی کہا جا سکتا ہے۔ ایجادیت ایک ذہنی کیفیت ہی ہے اور نظام فلسفہ ہی ہے۔ ایک ایجادی تمام علمی عقدوں کو ایک کر کے سلسلہ ہے اور "آفاق مسائل" سے اتنا نہیں کرتا۔ ہی نقطہ نظر ایک سائنس دان کا ہی ہے۔

اگست کوئن پیکن اور لاک کی طرح مشابدے اور تجربے کو عالم کا مأخذ خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم انسان یا کائنات کے بطون کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ ہم تو صرف یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کائنات کی کل کس طرح چل رہی ہے۔ ہی ہزاراً مبلغ علم ہے اور ہی کچھ بھی جانتے کی ضرورت ہوئی ہے۔ کائنات میں انسان کا جو مقام ہے اس کا تعین انسانی مشابدے اور تجربے کی روشنی ہی میں کیا جاسکتا ہے۔ کوئن انسان کو مرکز کائنات مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ

انسان کے تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے - دوسرے الفاظ میں خالص تجربہ ہی خالص حقیقت ہے - اس لیے انسان اپنے تجربے کی بنا پر ہی کائنات سے متعلق کوئی نظریہ قائم کر سکتا ہے - ایک ایجادی کے ہاں کائنات وہی ہے جو انسانی تجربے میں آئے - حقیقت کبریٰ یا جو پر قائم بالذات کی جستجو لا حاصل ہے - انسان اپنے تجربہ اور مشابدات کی حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اس لیے مابعد الطبیعی بعثوں میں الجهنے کے بجائے انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرتا رہے۔ کونت کے خیال میں خدا پر ایمان لانا یا کسی وجود مطلق کو مانتا پہارے تجربے سے متباہز ہے - کونت صرف ایک ہی وجود مطلق کو مانتا ہے اور وہ ہے انسانیت عالیہ - انسان کی خدمت اور اس کی فلاح و بہبود کی کوشش ہی اس کے ہاں نیک ہے۔ اس طرح آس نے رواتی مذہب کو مانتے سے انکار کر دیا ہے - آس کا عقیدہ ہے کہ ایجادی فلسفی کی انشاعت ایجادی مذہب کے فروغ کا باعث ہوگی - یہ مذہب انسانیت عالیہ کا ہوگا اور اسے "کایسا نے روم بغیر عیسائیت کے" کہا جائے گا۔

کونت کا تاریخی نظریہ یہ ہے کہ ذہن انسان تین ارتقائی مرحلے سے گزرتا ہے۔ پہلا مرحلہ مذہب کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ کسی بیزدانی قوت کے حوالے سے کی جاتی تھی - دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعتیات کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی - تیسرا اور آخری مرحلہ سائنس یا ایجادیت کا ہے کہ اب واقعات کی تشریح و توجیہ سلسلہ مبت و مسبت سے کی جاتی ہے - یہ انسانی عقل و خرد کی معراج ہے - مذہب اور مابعد الطبیعتیات فسانہ پارینہ بن چکے ہیں - اب خدا یا حقیقت کبریٰ یا وجود مطلق کی جستجو بے حاصل ثابت ہوگی۔

نتابغت کی پیش قیاس کرتے ہوئے کونت نے کہا ہے کہ اصل علم وہ ہے جو مفید مطلب اور کارآمد ثابت ہو - وہ علم کے نظریات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کی جستجو کرتا ہے کہ کون سا علم انسانی زندگی میں عملانہ نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے - وہ علم کے عملی پہلوؤں کو اہم سمجھتا ہے کیون کہ بقول آس کے سائنس ہمیں یہ تو بتا کر ہے کہ واقعات کیسے روئما ہوتے ہیں یہ نہیں بتا کہ کیوں روئما ہوتے ہیں -

الہارہوبن صدی کے فرانسیسی قاموں کی طرح کونت بھی ذہن کو مادے کا ایک جزو یا فرع قرار دیتا ہے - وہ کہتا ہے کہ نفسیات واردات و کیفیات مغز سر کا فعل ہے - اس کے مسلک میں ذہن یا روح کا کوئی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا کیون کہ انہیں بعض مابعد الطبیعتیات مفروضات خیال کیا جاتا ہے - اس کے خیال میں ہم اپنی نفسیات واردات کا داخلی مشابدہ نہیں کر سکتے - ہم صرف معروضی طریقے ہی سے نفسیات واردات کا مشابدہ کر سکتے ہیں - یہی خیال بعد میں ڈاکٹر والسن کے اصالت عمل کا اصل اصول بن گیا تھا -

قاموں کی طرح کونت کو بھی انسانی ترقی پر کامل اعتناد ہے - وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان سائنس کی بدولت ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں

گے۔ عمرانیات اور مسلک اپنار کی ترکیبیں بھی اسی کی وضع کی ہوئی ہیں۔ وہ انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجیحی کو ترق کا نام دینا ہے اور قدیم مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی روایت کو ترق کے راستے میں حائل خیال کرتا ہے۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے۔

”مردے زندوں پر حکومت کر رہے ہیں“

ہمارے زمانے میں درخائیں اور لیوی بروہل نے کونٹ کے عمرانی نظریات کی نئے نئے سے ترجیح کی ہے۔ تین اور رینان بھی اسی روایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کونٹ کے افکار نے امریکہ کے نتائجیت پسند فلاسفہ ولیم جیمز اور ڈبوی اور دوسرا دوسرے دور کے نجربیت پسندوں شوارث مل اور بنتهم کے نظریات پر بھی گھرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ دوسرے دور کی انگریزی تحریت کا سب سے مناز فلسفی جان شوارث مل (۱۸۰۶ - ۱۸۴۳ع) اگست کونٹ کا بڑا مداح تھا۔ اس کے والد جیمز مل اور جیرسی بنتهم (۱۸۳۲ - ۱۸۸۸ع) کونٹ کے افکار کی اشاعت سے پہلے اپنے نظریات مرتب کر چکے تھے یہ حال سائنس کی ترق اور ایجادیت کے باعث نجربیت کو دوبارہ انگلستان میں اشاعت پذیر ہونے کا موقع مل گیا اور لاک اور ہیوم کی روایت جان شوارث مل کی منطق میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ اس دور کی انگریزی تحریت اور ایجادیت میں اقدار مشترک اس قدر زیادہ ہیں کہ بعض مورخین فلسفہ اول الذکر کو ثانی الذکر ہی کی شاخ تصویر کرتے ہیں دونوں مکاتب فکر میں حقایق^۲ کو قابل تفسیجہا جاتا ہے۔ اور سائنسی طریق تحقیق کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے۔ دونوں مابعد الطبیعتیات کے مخالف ہیں۔ دونوں معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں اور انسان ترق اور سرت کو اخلاقیاتی نصب العین مانتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ایجادیت انسانی علوم کی ترتیب و تنظیم کو اہم سمجھتی ہے اور شوارث مل کی نجربیت میں نفسیات اور منطق پر زور دیا گیا ہے۔

شوارث مل کے پیش نظر سیاسی اور معاشری اصلاح کا نصب العین تھا اور وہ معاشرے کے ترق برور رجحانات کا ترجیح تھا۔ اصلاح معاشرہ کے لیے وہ مناسب تعلیم و تربیت کو نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اس کے سوچا سمجھا ہوا عقیدہ تھا کہ تعلیم و تربیت سے انسان کے خیالات کو بدلا جاسکتا ہے اور خیالات کے بدلتے جانے سے کردار بھی بدلتا ہے۔ البتہ صحیح علم کے حصول کے لیے صحیح وسائل کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ انہی وسائل کا نجیبہ اس نے اپنی مشہور تالیف ”منطق“ میں کیا ہے جس میں نجربیت کے بہترین اصول ملتے ہیں۔ شیوارث مل کا منافقی نظریہ تمام تر ذہنی واردارت کے ربط و تعلق ہر ہبی ہے مثلاً مجید جانتا ہے کہ آگ جلاتی ہے کیوں کہ اس کے تجربے میں جلنے اور جلانے کا عمل ہے یک وقت ظہور میں آنے ہیں۔

اخلاقيات میں شوارث مل جيرمی بنتهم کی طرح افادت کا قائل ہے اور اسی کی طرح "زيادہ سے زيادہ انسانوں کو زيادہ سے زيادہ مسرت" بھم پہنچانے کو اخلاقیات کا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اپنی تایف "افادت" میں اس موضوع پر بحث کرنے ہوئے کہنا ہے کہ چونکہ صرف لذت کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے لذت بھی مستحسن ہے۔ یہ ایک فکری مغالطہ ہے کیونکہ بعض خواہش کرنے سے کوئی لذت مستحسن نہیں ہوسکتی۔ اس کے میں وقوع کا معیار خواہش سے خارج میں ہے۔ بنتهم اور شوارث مل کی افادت میں ایک ستم یہ بھی ہے کہ جب ہر قانون ساز اپنی ہی لذت اور مسرت کی جستجو میں ہوگا تو وہ دوسروں کی لذت یا مسرت کے لیے قوانین کیسے بنائے سکے گا اور افراد کی مسrtیں ایک جگہ کیسے جمع ہو سکیں گی۔ بنتهم اور مل کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ بنتهم مسرت کا راز شخصی افادے میں تلاش کرتا ہے جب کہ شوارث مل اس کی بنیاد معاشری جذبات پر استوار کرنا چاہتا ہے۔ اسے بنتهم کے اس خیال سے بھی اختلاف ہے کہ لذت خیر ہے اور اذیت شر ہے کیونکہ بعض حالات میں خیر اذیت سے وابستہ ہوئے ہے اور لذت شر کا لازمہ ثابت ہوئے ہے۔

شوارث مل کا زمانہ آزادی" رائے کا دور تھا جب فرانس میں میرابو نے آزادی فکر و رائے کا علم بلند کر رکھا تھا۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ رائے کے قائم کرنا اور اس کے اظہار کے حقوق پیدائشی ظور پر ہر انسان کو حاصل ہیں۔ کسی حاکم کو کسی صورت میں بھی انسان کے پہ حقوق سلب کرنے کا اختیار نہیں دیا جاسکا۔ پہ وہ زمانہ ہے جب خوشحال متوسط طبقہ جاگیر داروں کے استبداد سے آزاد ہو چکا۔ انگلستان میں شوارث مل آزادی" خیال کا فلسفی ترجیح سمجھیا جاتا تھا۔ اور اس خیال تھا کہ افراد کی اصلاح معاشرے کی اصلاح سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہیں کی جائے گی افراد کی اصلاح ممکن نہیں ہوسکے گی۔ بہرین معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق کام کرے گا۔ پقول ابر کے "جو کام نہیں کرے گا وہ نہیں کہائے گا۔" مل عورتوں کی آزادی کا ہر جوثر حاصل تھا اور کہا کرتا تھا کہ عورتوں کو آزادی سے محروم کر کے اتنا لفڑان عورتوں کو نہیں پہنچتا کہ معاشرے کو پہنچتا ہے۔

امریکی نtalibit کا شارح ولیم جیمز، "لیک پیوس" کانٹ، پیرس اور کونٹ کے انکا کا جامع ہے۔ جب سی۔ ایس پیرس نے عقلیت پرستی کے خلاف قام الہایا تو اسے اپنے نقطہ نظر کو واضح کرنے کے لیے کانٹ سے لفظ Pragmatic مستعار یا تھا جو بر اس کے مکتب فکر کا نام نtalibit پڑ گیا۔ جہاں تک معروضی عالم کے تعلق ہے کانٹ بھی نtalibit پسند تھا۔ "تفصیل عقلی بعض" میں وہ کہتا ہے کہ پہ روح کی بنا قدر و اختیار اور وجود باری کو ثابت نہیں کر سکتے۔ ان پر ایمان لانا اس نے ضروری ہے تا کہ بھم اخلاقی زندگی گزار سکیں۔ پیرس اور کانٹ کے علاوہ ولیم جیمز، چارلز

رینوویر کی تعلیم سے بھی متاثر ہوا جو احادیث کا منکر اور کثرت پسندی کا قائل تھا۔ جیمز کہتا ہے کہ رینوویر کی کثرت پسندی نے اسے "احدیت کے عفریت" سے بچا دلائی تھی۔ جرم احادیث پسند انسان کو وجود مطلق کے سامنے بے بس اور مجبور بخشن سمجھتے تھے۔ ان کے نظریے کی رو سے انسان قدر و اختیار اور جد و جہد سے عاری ہے۔ جیمز نے اسی جریت کے باعث بیگل کی احادیث کو رد کر دیا تھا۔

ولیم جیمز کسی صداقت مطلق کا قائل نہیں ہے۔ وہ 'وجود مطلق' کو 'ابعد الطبيعیات عفریت' کا نام دیتا ہے۔ اس کے خیال میں بر صداقت ان احوال کے ساتھ انساف ہے جن سے وہ ظہور پذیر ہوئے ہے۔ جب یہ احوال بدلتے ہیں تو صداقت ہی بدل جاتی ہے۔ صداقت کو بدلتے ہونے احوال کے ساتھ بدلتا ہی بڑتا ہے۔ ولیم جیمز کوئی قطعی نظام فکر بیش نہیں کرتا۔ اس کے نظریے میں مثالیت، حقیقت پسندی اور تصوف کے افکار پہلو بہ پہلو ملتے ہیں۔ وہ کسی جو ہر قائم بالذات کو تسلیم نہیں کرتا اس کے خیال میں وہی اشیاء مونشو بحث بن سکتی ہیں جو انسانی تجربے سے لی گئی ہوں۔ جیمز کہتا ہے کہ ایسی اشیا کا وجود ممکن ہو سکتا ہے جو انسانی تجربے سے ماوراء ہوں لیکن انہیں فلسفے کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ جس شے کا انسانی تجربے سے کوئی واسطہ نہیں اس پر غور و فکر کا کرنا بے معصروف ہے۔ فلسفے کا مقصد محض یہ معلوم کرنا ہے کہ کون ساعقیدہ زندگی کے سنوارے میں مدد سے سکتا ہے۔ جیمز کے لیے نتائجیت ایک طریق فکر ہے جس کا مقصد کسی نوع کی ازلی صداقتون کا کھوچ لکانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بات سے انسانی تجربے یا طرزِ عمل میں کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وجود مطلق ہے یا نہیں ہے۔ جیمز کا حقیقی عالم تجربات انسانی کا عالم ہے جس میں انسانی قدریں اور سائنس دونوں شامل ہیں۔ اس عالم کے ماوراء فکر کی پرواز ممکن نہیں ہے۔ پوسکتا ہے کہ اس سے ماوراء کوئی عالم اور بھی ہو لیکن انسان اسے جاننے سے قادر ہے۔ تفکر خلا بیں نہیں پوسکتا نہ زندگی سے الگ بو کر فکر کرنے کی کوشش مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کے خیال میں انسانی تجربہ ہی حقیقت ہے۔ وہ اگست کوونت سے اتفاق رائے کرتا ہے کہ صرف انسانی مشاپدہ اور تجربہ، ہی علم کا اصل مأخذ ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے کسی نوع کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے کہ کسی نظریے کی صداقت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے کسی انسانی ضرورت یا حاجت کی تشفی ہو سکے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں کارآمد ثابت ہو سکے۔ چونکہ عقاید و نظریات کی احادیث ایک عہد سے دوسرے عہد تک پہنچی رہتی ہے اس لیے معروضی یا ازلی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بنتهم نے کہا تھا "احادیث ہی ہر شے کا معیار ہے" لیکن کا قول ہے "وہ قاعدہ جو عملاً سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے نظریے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے۔" نتائجیت بھی کسی صداقت کو جانپنے کے لیے عملی افادیت

کے معیار کو ضروری سمجھتی ہے۔ جس عقیدے سے مفید نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں وہی صفات کا حامل ہوسکتا ہے۔

نتیجت میں ارادت کی روایت بھی خاصی اہم ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ عقل و خرد کو پر وقت عمل کی خدمت پر کمر بستہ رہتا چاہیے۔ اور عالم کو زندگی کے تناقض ہوئے کرنا چاہیے۔ فلسفہ زندگی کے لیے ہے زندگی فلسفے کے لیے نہیں ہے۔ اس طرح نتیجت میں عمل کو تفکر پر اور ارادے کو عقل پر فوقیت والیت دی کہی ہے۔ عقیدے کے معاملے میں نتائج حاصل کرنے کے لیے نتیجت عقل کی بجائے ارادے سے رجوع لاتی ہے بلکہ فکر کو بھی عمل ہی کی ایک صورت سمجھتی ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ ہم زندگی گزارنے کے لیے فکر کرتے ہیں اس لیے فکر زندگی گزارنے کا ایک آہ ہے۔ وہ عقاید کو جانپنے کے معیار سے زیادہ عقاید کے مأخذ میں دلچسپی لیتا ہے اور اس کا میلان واضح طور پر ارادت کی طرف ہے۔

جیمز مذہب کو بھی نتائج کی کسوٹی پر پر کہتا ہے۔ اپنے ایک مقالے "عقیدہ رکھنے کا آہ" میں وہ کہتا ہے کہ ایمان کا جو پر نہ جذبہ ہے نہ عقل ہے بلکہ "ایمان لانے کا ارادہ" ہے جسے سائنس کے طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب میں کسی "صدقافت مطلق" کا کھوچ نہیں لکایا جاسکتا البتہ یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا خدا، حیات بعد نہیں اور قدر و اختیار پر عقیدہ رکھنے سے ہمیں کوئی عمل فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کیا ان عقاید میں کوئی قدر موجود ہے۔ اگر جواب اثبات میں اس لیے ہیں کہ یہ انسان کو نیک بنانے اسے سرت بخشنے میں مدد دینے ہیں۔

نتیجت کا دوسرا مشہور شارح ڈبوی ہے جو جیمز ہی کی طرح فکر انسان کو محض ایک آہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فکر معدے یا ثانیگون کی طرح کا ایک آہ ہے جس کی مدد سے انسان زندگی کے عقدے حل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں وہی نظریہ صحیح ہے جو کامیابی سے ہم کنار کرے۔ کسی نظریے کی عملی کامیابی کی طرف رہنافی ہی اس کی صفات کا واحد معیار ہے۔ ڈبوی کہتا ہے کہ انسان اپنے مشاہدے یا تجربے سے ماوراء نہیں جاسکتا۔ یہ کوشش احمد قانہ بوگی۔ اس کے خیال میں کائنات ایک پدلتی ہوئی نشو و نما باقی پوئی ترق پذیر شے ہے جس کے مشاہدے سے انسان تجربے میں برمد اضافہ پوتا رہتا ہے۔ ایک فکر کے لیے تجربات انسانی ہیں ابیت رکھتے ہیں۔ اس کا کام محض یہ دیکھنا ہے کہ یہ تجربات کیسے ایک دوسرے کو متاثر کرنے رہتے ہیں۔

ڈبوی کہتا ہے کہ فکر کا عمل مسائل اور عقدوں کی تحلیل کا عمل ہے کیوں کہ انسان سوچ ہی نہیں سکتا جب تک کہ اس کے سامنے کوئی حل طلب نہ ہو۔ ڈبوی کے معتقدین کہتے ہیں کہ اس نے فکر کو آہ کہہ کر اس کے صرف ایک ہی پہلو سے اختنا کیا ہے اور ان کا کار کی تخلیقی فکر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں فکر یعنی عقدے سلجھانے کا ایک آہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک

تلیق پھلو بھی ہے جو فنون لطیفہ کے شاپکاروں کا عنصر ترکیبی سمجھا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں بروفسر شر نے نتائجت کی ایک نئی صورت پیش کی اور اسے "انسان پسندی" کا نام دیا۔ اس کے استدلال کا یہاصل ہے ہے کہ جو کچھ بھی انسان کے لئے معیح ہے اسے کسی مافوق النظرت ہستی کے بجائے انسان مقاد ہی کی بروشوں کرتا چاہیے۔

نتائجت پر نقد لکھتے ہوئے ایک اطالوی مورخ رگیرو کہتا ہے "نتائجت نے امریکہ میں جنم لیا جو ایک کاروباری ملک ہے اور یہ خالصتاً ایک کاروباری ملک ہی کا فلسفہ ہے" اس میں شک نہیں کہ عملی کامیابی، نتیجہ خیری اور افادت کو افکار کی صداقت کا واحد معیار قرار دینا کاروباری ذہنیت ہی کا کرشمہ ہے۔ برٹنڈرسل نے نتائجت کے ایک اور پھلو کی طرف توجہ دلانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امریکی نتائجت کا آغاز آزادی کے تصور سے ہوا تھا لیکن وقت رفتہ یہ فلسفہ حصول اقتدار پر منتج ہوا۔ ان کے الفاظ میں "نتائجت کھر میں جمہوریت اور گھر کے باہر سامراج کو قائم کرنا چاہتی ہے"۔ وہ کہتے ہیں کہ نئی نئی طاقتور فرد کو سراہا ہے ٹبیوی جماعت کی قوت کا پرستار ہے۔ جماعت کی قوت سے اس کی مراد امریکی سرمایہ داروں کی طاقت ہے جو انہی سرمائیں کے بل پر تمام دنیا پر چھانا چاہتی ہے۔ امریکی سرمایہ داروں کے سلوک عزائم کو نتائجت سے تقویت ہوئی۔ امریکہ کے سرمایہ داروں کی ایک دلیل یہ یہی ہے کہ اگر وہ اقوام عالم پر سامراج اور تجارتی استبداد قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو یہ کامیابی بذات خود اس بات کا نیوت ہوگی کہ ان کا سامراجی استبداد حق و صداقت پر مبنی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تحریت فلسفے میں سائنس کے نقطہ نظر اور طرزِ تحقیق کو رواج دینے کی ایک کوشش تھی۔ دور جدید کے مکاتب فکر نو حقیقت پسندی۔ منطقی تحلیل۔ منطقی ایجادیت۔ غیرہ اسی روایت کے ترجیحان سمجھئے جا سکتے ہیں۔

حقیقت پسندی کی روایت جرمن فلسفی پربارث سے شروع ہوئی تھی جس نے پہلی کی عقیلیت پرستی سے اختلاف کیا تھا۔ برٹنڈرسل، ڈریک اور منٹنے آنا نے اسے تقویت بخشی۔ نو حقیقت پسندی میں ان تمام نظریات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو وجود مطاق یا ذات احمد کا ذکر کرتے ہیں۔ مثالیت پسندی کی رو سے ذہن ان تمام اشیاء کا خالق ہے جو بظاہر مادی دکھانی دیتی ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی ماننے ہیں اور مادے کو ذہن کی خلائق قرار دینے ہیں ان کے خیال میں مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ نوحقیقت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اور مادہ دونوں ہی مادی ہیں اور ذہن بھی مادی عالم کا ایک جزو ہے۔ ڈریک ایک حقیقت پسند کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اشیاء ہمارے عنم سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں

اور اپنے وجود کے لئے ہارے ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ نوحتیقت پسندوں کے خیال میں انسان کی دانش مندی بھی ہے کہ وہ کائنات میں اپنے اصل مقام کو پہچانے اور اس شعور کی روشنی میں زندگی بسر کرے۔

نوحتیقت پسندی کی رو سے خارجی عالم حقیقی عالم ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ برٹرنڈ رسل اس تحریک بہر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نظریے کی رو سے (۱) اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں (۲) عالم ایک نہیں متعدد ہیں اور صحیح علم تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳) احادیث کا نظریہ سہیل ہے اور غیر اخلاقی بھی ہے کیونکہ یہ شر کو خیر کے ساتھ ایک ہی وجود میں سرکوز کر دیتا ہے۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کلی طور پر ذہن سے تعلق رکھتے ہیں حالانکہ منطقی لحاظ سے وہ ذہن اور اشیاء دونوں سے متعلق ہیں۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ یہ امر بدیہی ہے کہ اشیاء پہلے سے موجود ہوئے ہیں اور بعد میں آئنیں جانا جاتا ہے جائزی کا مطلب یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو جانا جائے جو علم و شعور سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء کا خالق ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا بلکہ آئنیں معلوم کرتا ہے۔

برٹرنڈ رسل نے اپنی طوبی عمر میں کئی مسائل فلسفہ اختیار کیے ہیں یا اپنے نقطہ نظر کو کٹھی نئے نئے نام دتے ہیں۔ آنے کا منطقی تحلیل کا نظریہ جدید طبیعتیات اور ریاضیات پر مبنی ہے اور اضافیت سے ممتاز ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جدید طبیعتیات نے مادے کو کم مادی، اور ذہن کو کم ذہنی، بناتا ہے۔ وہ ذہن اور مادے کی تفریق کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تفریق اور دوئی مذہب سے یادگار ہے۔ آنے کے خیال میں جدید فلسفہ خود کو مائنٹس سے علیحدہ نہیں سمجھتا نہ عالم کو ایک عضویاتی کل قرار دیتا ہے نہ کائنات کا مطالعہ، کلیات انداز میں کرتا ہے۔ جدید فلسفہ مائنٹس کی طرح مسائل اور عقدوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کر کے آنے کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔ آنے کے خیال میں مائنٹس اور فلسفے میں فرق محض امن بات کا رہ گیا ہے کہ فلسفے کے مسائل زیادہ عمومی ہوتے ہیں اور نیز یہ انسانی قدروں سے اعتنایا کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل نے واٹ بیڈ سے مل کر منطق کو ریاضیات کے اصولوں کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش بھی کی ہے تا کہ وہ مائنٹس کے قریب تر آجائے۔

منطقی ایجادیت کا مکتب فکر بھی تحریکیت کی روایات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے "حلقہ میہہ آنا" بھی کہا جاتا ہے جسے میرٹز شلک ۱۹۲۸ء میں منظم کیا تھا۔ اس حلقے کے دوسرے ممتاز مفکر روڈلف کارناب۔ اوٹو نیورنہ۔ پی فرینک اور کے گوڈل تھے۔ انگلستان میں اسے اے۔ جے۔ آئر اور امریکہ میں سی ڈبلیو مورس اس مکتب سے تعلق رکھتے ہیں۔ منطقی ایجادیت پسند مابعد طبیعتیات کو بے معرف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مائنٹس کے جملہ شعبوں میں جو تحقیقی نتائج حاصل ہوتے ہیں آنے کی اس طرح منطقی ترجیحی کی جائے کہ ان سب کے لئے ایک ہی زبان

صورت پنیر ہو تاکہ علمی انکشافات میں بک جھی اور ہم آپنی بیدا ہو سکے۔ منطقی ایجادیت پسند تسلیم کرنے یعنی کہ عقل انسان بعض اہم ترین مسائل اور عقدوں کا کوفی شافی و کافی حل پیش نہیں کر سک لیکن وہ بھی ماننے کو تیار نہیں یعنی کہ عقل سے بالآخر بھی کوفی ایسا وسیلہ تھبیلِ عام کا موجود ہے جو آن حقائق کا انکشاف کر سکے جو عقل اور سائنس کی دسترسی سے باہر یعنی۔ آن کے خیال میں فلسفے کو صرف معانی کے تعبیزی اور فتوحات کی منطقی ساخت کے انکشاف پر قناعت کرنا چاہیے باقی سب کچھ سائنس پر چھوڑ دینا چاہیے۔

امن میں شک نہیں کہ جدید طبیعیات کے انکشافات نے تحریت کے بعض اہم پہلوؤں کی نفی کر دی ہے لیکن جہاں تک انداز نظر اور طرز تحقیق کا تعلق ہے اس کی بدولت فلسفہ سائنس کے قریب تر آگیا ہے۔ اب فلاسفہ قدماء کی طرح گوشہ تنهائی یعنی بیٹھ کر تحریری خیالات کے تابے تابے نہیں بنتے بلکہ سائنس کے دوش بدبوش اپنے فکر کو آگے بڑھاتے ہیں اور اپنے موضوعات فکر عملی زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔

ارادیت

تاریخ فلسفہ میں ارادیت^۱ کو فلسفیانہ رومانیت بھی کہا گیا ہے۔ انہار ہوئی صدی عیسوی میں خرد افروزی کی جو تحریک فرانس میں ہبھی تھی اُس کا ذکر ہم مادیت پسندی کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ والثیر۔ لامتری۔ دیدرو۔ ہولباخ وغیرہ قاموں میں نے عقل و خرد اور سائنس پر کامل اعتناد کا اظہار کیا تھا۔ آن کا استدلال یہ تھا کہ عقل انسان کو حیوانات سے ممتاز کرنے ہے اُن لیے عقل ہی تہذیب و تمدن کی اساس ہے اور اسی کو بروئے کار لا کر ترق پنیر معاشرہ انسانی قائم کیا جا سکتا ہے اُن کے بر عکس روسونے کہا تفکر و تدبیر کا عمل غیر فطری ہے کہ انسان کو فطرت سے دور کر دیتا ہے۔ انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تفکر کو خیر باد کرے اور فطرت کی جانب لوٹ جائے۔ اُن خرد دشمنی کے باعث روسو کو رومانیت کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔ رومانی تحریک شاعری میں جذبات کے پر جوش اظہار۔ علم میں سائنس کی مخالفت۔ اخلاق میں اناپتی و انفرادیت۔ سیاسیات میں استبداد اور فلسفے میں خرد دشمنی کی صورت میں نمودار ہوئی۔ دنیا نے ادب میں اُن کے اولین ترجمان بڑا۔ گونئی اور شلر تھیں، فلسفے میں کانٹ کے واسطے سے رومانیت شوپنھائیر اور نشترے کی ارادیت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

کانٹ روسو کا بڑا مذاح تھا۔ اُس نے روسو کی ہم نوائی میں خرد افروزی کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ کانٹ کے افکار میں عقل اور ارادے کے درمیان مقاومت نہ ہو سکی، اُن تضاد نے دو فلسفیانہ تحریکوں کو جنم دیا۔ (۱) جرمتوں کی عقلياتی مثالیت پسندی جس کا مشہور شارح پیگل تھا۔ پیگل کے خیال میں خود شعور ذہن ہی حقیقت کبریٰ ہے نتیجہ رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو کچھ بھی صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خیر ہے۔ (۲) شوپنھائیر کی ارادیت اُن کی عین ضد ہے شوپنھائیر بے شعور اندرے ارادے کو حقیقت قرار دیتا ہے اور عقل کو ارادے کی سطحی اور ذہلی حالت سمجھتا ہے۔ نتیجہ اُس کا نقطہ نظر قنوطی ہے یعنی زندگی دکھے ہے۔ یہ خیال شوپنھائیر اور نشترے کی خرد دشمنی کی صورت اختیار کر گیا۔ چنانچہ آنسیوں

(۱) Voluntarism یہ نظریہ کہ ارادہ (Will) کائنات کا اصل اصول اور حیات کا محرك اولیں ہے۔

صدی کی خرد دشمنی الہارہوین صدی کی خرد افروزی کے خلاف رومانی ردعمل کا نتیجہ تھی -

آرٹھر شوبنھائیر ۱۸۸۱ء میں ڈائزک کے شہر میں ایک خوشحال تاجر کے گھر بیدا ہوا - جوان ہونے بروہ پیغمبرگ میں کارو بار کرنے لگا۔ جس طرح موت اور بڑھائے کے خوف نے بده کو دنیا سے بر گشته خاطر کر دیا تھا اسی طرح شوبنھائیر بھی لوگوں کو آلام زیست کا شکار دیکھ کر زندگی سے بیزار ہو گیا۔ اُس کی ماں ادبیات کا ذوق سليم رکھتی تھی اور فسانہ نویسی میں خاصی مشہور تھی۔ ایک دن دوران سفر میں اُس کی ماں نے ایک حسین فطری منظر کی بے ساختہ تعریف کی تو شوبنھائیر چیز بھیں ہو کر کھنٹے لگا سوال یہ نہیں ہے کہ فطری منظر حسین ہے سوال یہ ہے کہ کیا دیکھنے والے خوش بھی ہیں؟ اوائل شباب ہی میں شوبنھائیر کرب ناک ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا۔ ایک طرف تو سائنس اور فلسفہ کے مضامین عالی آسے اپنی طرف کھینچتے تھے دوسری طرف لذت کوئی کی ہوس دل میں چلکیاں لیتی تھیں۔ وہ مطالعہ و تفکر سے اکتا کر حسین عورتوں کی آغوش میں سکون حاصل کرتا اور ان سے سیر ہو کر مطالعہ کتب میں غرق ہو جاتا تھا۔

شوبنھائیر کی ماں ویمر گتی جہاں کے ادبی حلقوں میں اُس کی ملاقات گوئی سے ہوئی۔ شوبنھائیر گوئی کی صحبت سے فیض باب ہوا لیکن وہ استاد کی رجائیت کو قبول نہ کر سکا۔ رومانیت دونوں میں قدر مشترک ثابت ہوئی۔ گوئی شوبنھائیر کے اس نظریے کی قدر کرتا تھا کہ عقل کے مقابلے میں وجود ان دراک حقیقت پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ گوئی اپنے نوجوان شاگردی میں بیزاری اور سنگ کے باوجود اُس کا مذاح تھا۔ ایک دن گوئی نے اُس سے کہا:

"اگر تو اپنی قدر کا سکنی ہے تو دنیا میں قدر بیدا کر"

شوبنھائیر نے اعلیٰ فلسفے کی تعلم گوئیجن اور برلن کی درس گاہوں میں پائی جہاں اسے فشنے کے لیکھر سنتے کا اتفاق ہوا۔ اسی زمانے میں اُن نے کائن افلاطون اور اپنیشدون کا بہ نظر خائر مطالعہ کیا۔ شروع شروع میں جرم فلسفہ نے شوبنھائیر کو نظر انداز کر دیا کیون کہ جرمی کی درس گاہوں میں بہ کہیں فشنے شیلک اور بیگل کے تلامذہ پڑھاتے تھے جنہیں شوبنھائیر ناپسند کرتا تھا۔ ہر کیف زمانے کے گزرنے کے ساتھ اپل نظر نے اسے ایک بلند پایہ فلسفی تسلیم کر لیا اور دور نور تک اُس کی علمیت کا چرچا ہو گیا۔ فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک زیرک کاروباری آدمی تھا۔ خوب روپید کہا اور خاصی دولت جمع کر کے گوشہ نشیں ہو گیا۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ بھی اُس کا اوڑھنا، بچھوڑنا بن گیا۔ ۱۸۶۰ء میں وفات پائی۔

شوبنھائیر اپنے آپ کو کائنات کا جانشین سمجھتا تھا۔ تکنیکی لحاظ سے وہ بھی مثالیت پسند ہے کہ دوسرے مثالیت پسندوں کی طرح وہ بھی کائنات کی ترجیحی فرد کی نسبت اور رعایت سے سکرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں بعد گیر ارادہ کی

کارفرماں ہے اور وہ ہر شے میں ازل سے موجود ہے۔ ایران کا مشہور قتوطی مانی تخلیق کائنات میں شر کے عنصر کو فعال مانتا تھا اور خیر کے عنصر کو مفعل اور صفائی خیال کرتا تھا۔ شوپنہائٹر کا آفاق ارادہ بھی فعال اور شر آمیز ہے۔ انسان کی عقل بر ارادہ غالب ہے جو آسے آمادہ عمل کرتا ہے انسانی ارادہ آفاق ارادے کا جزو ہے جو کام شر کی بنیاد پر ہے اور جس نے انسان کو سخت خود غرض بنا دیا ہے۔ انفرادی ارادہ آفاق ارادے کی طرح غیر فافی ہے۔ موت پر جسم فنا ہو جنتا ہے لیکن ارادہ باق رہتا ہے۔ یہ خیال ویدانت اور بدھ مت کے کرم کے نظریے کی صدائے باز کشت ہے جس کی رو سے کرم موت کے بعد بھی باق رہتا ہے۔ شوپنہائٹر کہتا ہے کہ تمام فطرت ارادے کا اظہار ہے۔ پتھر میں یہ ارادہ انداہا ہے انسان میں آکر اسے اپنا شعور ہو جاتا ہے۔

کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقت نفس الامر کا ادراک انسان کے اس کی بات نہیں ہے لیکن اس کے متبوعین نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ ایسا ممکن ہے۔ چنانچہ فشی نے مطلق خودی 'شیلنگ نے وجود مطلق' پیگل نے عین مطلق اور شوپنہائٹر نے آفاق ارادے کو حقیقت قرار دیا۔ شوپنہائٹر کے خیال میں عقل کی تک و تاز ظواہر تک محدود ہے۔ ہم اپنے ذہن میں وجہانی طور پر جس حقیقت کا شعور حاصل کرتے ہیں وہ ارادہ ہے۔ ارادہ حیات زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ ارادہ آقا ہے عقل اس کی لونٹی ہے شوپنہائٹر کہتا ہے:

"عقل اپنی فطرت میں عورت کی طرح ہے۔ یہ اسی وقت کچھ دے سکتی ہے جب یہ کچھ لے لتی ہے۔ اپنی ذات میں یہ محض ایک کھوکھلے چھلکے کی مانند ہے۔"

شوپنہائٹر نے آفاق ارادے کو صوفیہ کی روح کل کے مثال قرار دیا ہے جو مادی کائنات میں طاری و اری ہے۔ اس پہلو سے اس کا نظریہ وحدت وجود کے قریب معلوم ہوتا ہے اس کے خیال میں عالم کے ظواہر ارادے ہی کی معروضی صورتیں ہیں۔ یہ غیر شعوری غیر عقلی انداہ آفاق ارادہ ہی حقیقت کبری ہے یعنی کائنات میں ایک ہی شے حقیقی ہے اور وہ غیر منطقی آفاق ارادہ ہے۔

شوپنہائٹر کی اس مابعد الطبیعتیات سے جو اخلاق نظریہ متفرع ہو وہ ظاہراً قتوطی ہو گا۔ آدق ارادہ بعد گیر ہے شر آمیز ہے تمام درد کا مأخذ ہے۔ انسان میں ارادہ حیات تمام شر کا سبب ہے۔ زندگی دکھ ہے اضطراب، خلجان اور غم سے بھری ہے۔ دنیا میں مستر کا کوئی وجود نہیں ہے کیوں کہ جب کوئی آرزو ہوئی نہ ہو تو اذیت محسوس ہوتی ہے اور ہوئی ہو جائے تو اس کا نتیجہ اکنائب ہے جو بذات خود تکلیف ہے۔ علم میں اضافی کے ساتھ ساتھ دکھ میں اضافہ ہوتا ہے۔ شوپنہائٹر بدھ مت اور ویدانت کے قتوطی نظریات سے متاثر ہوا ہے۔ وہ مایا، آواکون اور نروان کو اساطیر قرار دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ اٹل صداقتون پر مبنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مایا کا بردہ چاک کیا جائے تو اس کے پیچھے خبیث شیطان کی صورت

دکھان دے گی جس نے انسان کو مسائل عذاب اور دکھ میں مبتلا کر رکھا ہے۔
شوپنہاٹر کے خیال میں اکثر لوگ سنگین قسم کے امتحان ہیں۔ وہ جانتے ہوئے کہ
موت کی تلوار ہر وقت سر پر لٹک رہی ہے وہ کھوکھلی مہماں اور ہے نہ آرزوں
کے جال بنتے ہیں۔ گوتم بدھ کی طرح شوپنہاٹر بھی خود غرضی کو شر کی جڑ
قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی خواہشات کو کچول کر ہی خود غرضانہ
ارادے کی نقی کر سکتا ہے۔ ارادے کے بے پناہ تصرف سے بخات پانے کے لئے نفس
کشی ضروری ہے۔ ارادے کی موت انسان کی بخات ہے۔ ارادے کے آپنی شکنھ سے
چھٹکارا ہانے کے لیے انسان کو چاہیے کہ وہ بھی پیدا کرنا چھوڑ دے نہ زندگی رہے
گی نہ دکھ ہو گا۔ شوپنہاٹر کو تسلیم ہے کہ اس کے پہ خیالات عیالت کے مناق
بیں لیکن وہ کہتا ہے ”بھی نوع انسان کی قدیم دانش سے محض اس اپنے صرف نظر نہیں
کیا جاسکتا کہ خلیل (جناب عیسیٰ کی جانے پیدائش) میں چند واقعات رونما
ہوئے تھے۔“

شوپنہاٹر جنسی جذبے کو شر آئیز آفاق ارادے کا علیقی وسیلہ سمجھتا ہے اور
کہتا ہے کہ جنسی فعل کے ساتھ شرم و حیا کا احسان اسی لیے واپسی رہا ہے کہ
ہر شخص جانتا ہے کہ وہ بھی پیدا کر کے اپنی دکھ درد میں مبتلا کر رہا ہے۔
عورت اس جذبے کی تحریر کا باعث ہوئی ہے اس لیے وہ گردن زدنی ہے۔ شوپنہاٹر
بہت بڑا عورت دشمن ہے جب کبھی عورت کا ذکر آتا ہے اس کے لہجے میں زبر ناک
طنز آجائی ہے۔

”جس طرح قدرت نے شیروں کو پنجمون اور دانتوں سے، پانیوں کو وونڈ اور
دانتوں سے اور بیلوں کو سینگوں سے مسلح کیا ہے اسی طرح اس نے عورت کو
مکر و فریب کا ہتھیار دیا ہے۔“

”صرف وہی شخص جس کی عقل و خرد پر ہو سنا کی کا بردہ بڑا ہے اس
پستہ قد۔ چوڑے کولہوں۔ چھوٹی نانگوں اور تنگ کندهوں والی غلوق
کو صنف نازک کا نام دے گا۔ عورت کو حسین کہنا غلط ہے کیون کہ
وہ احسانِ جمال سے یکسر عاری ہوئی ہے۔ اسے موسیقی، شاعری یا دوسرے
فنون لطیفہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوئی جو عورتیں ان فنون میں صیرت کی
مدعی ہوئی ہیں وہ محض مردوں کو خوش کرنے کے لئے اپنے دعوے
کریں یہی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی چیز سے معروضی دلچسپی نہیں لے
سکتیں۔“

”عورتوں اور مذہبی پیشواؤں کو آزادی دینا خطرناک ہے۔“

شوپنہاٹر کا جانیاں نظریں بھی آس کی مابعدالطبعیات سے واپسی ہے۔ وہ کہتا
ہے کہ نفس کشی اور آرٹ سے ہم زندگی اور وجود کی بے حاصلی کا شعور حاصل
کر کے آفاق ارادے میں اپنے آپ کو کھو دیتے ہیں۔ انانیت کو مٹا دینے کا کام خیر
ہے اور حسن و جمال میں تعمق و تدبیر سے ہم انفرادیت سے ساواراء ہو جاتے ہیں۔

اس طرح عارضی طور پر ہی سہی ہمیں خواہش کے چنگل سے آزادی مل جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے موسیقی سب سے زیادہ موثر ہے۔ موسیقی سے ہم پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ذات کے بندھن ٹوٹ جاتے ہیں اور ہم اپک اپسے عالم میں چلے جاتے ہیں جہاں خواہش کا گزر نہیں پہنچتا۔ بزار افسوس کہ بد وجد آفرین کیفیت گریز ہا ثابت ہوئے ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد سارا طلسما شکست ہو جاتا ہے اور ہم وہی قابو جانہ خود غرضی ہمارے روح میں اپنے سے رحم پہنچے گلزار ہوتی ہے۔ کوئی بذہ اور مانی جیسے قنوطیوں نے جو کہتا تھا وہ کر دکھایا لیکن اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنا شوبنہائز کے بس کی ہاتھیں نہیں تھیں۔ آدمی آسودہ حال تھا۔ بر تکلف کھانا کھاتا اور مزے سے رہتا۔ آمائش کے سب سامان میسر تھے۔ دوسروں کو نفس کشی کی تلقین کرنے والا خود نفس پروری کی تکریمیں رہتا تھا۔ اور ہر وقت کسی نہ کسی حسین عورت کے پیچھے سائنس کی طرح منڈلاتا رہتا تھا۔ اتنا ضرور ہے کہ مرزا غالب کی طرح وہ مصری کی مکھی تھا۔ عورت کے خلاف زبر اگنے والا یہ فلسفی ایک دفعہ سیاحت کے دوران روم کی ایک ماہ پارہ ہر بزار جان سے فریقتہ ہو گیا۔ ایک دن وہ محبوبہ کے ساتھ سیر کو گیا تو راستے میں آن کی سنبھیٹ بائرن سے ہو گئی۔ اس کی محبوبہ بائرن کے مردانہ حسن اور رئیسانہ نہائیہ کی اسیر ہو گئی اور شوبنہائز خون کے گھونٹ بی کر رہ گیا۔ روپے پسے کے معاملے میں وہ نہایت خسیں تھا۔ ایک دن وہ اپنے دروازے میں کھڑا کسی سے باتیں کر رہا تھا کہ ایک بڑھیا آنکھی جس نے شوبنہائز سے کپڑے سننے کی آجرت لینا تھی۔ آسے دیکھ کر شوبنہائز بد مزہ ہو گیا، آس نے بڑھیا کو ٹالنے کی کوشش کی لیکن وہ بھی بلا نتے درمان تھی برابر تقاضا کر قری رہی۔ شوبنہائز نے غصے میں آکر آسے دھکا جو دیا تو وہ اڑھکتی سیڑھیوں کے نیچے جا گری اور اس کی ایک پسلی ٹوٹ گئی۔ بڑھیا نے فلسفی پر دعویٰ دائر کر دیا۔ عدالت نے فیصلہ سنایا کہ شوبنہائز بڑھیا کو جین حیات مال بھر میں چار دفعہ ایک رقم مقررہ ادا کرتا رہے گا۔ بڑھیا سخت جان تھی بیس برس تک زندہ رہی اور برجانہ وصول کر قری رہی۔ آخر جب وہ مر گئی تو شوبنہائز نے اپنے روز ناسخے میں لکھا:

”بڑھیا مر گئی۔ بوجہ آتر گیا۔“

انائیت کو شر کی جڑ کمنے والا یہ فلسفی نہایت خود بین اور خود پسند تھا اور کسی کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ ۱۸۱۹ء میں اس نے برلن میں لیکھر دینا شروع کیا تو اپنے لیکھر کے اوقات وہی رکھتے ہیں جو بیگل کے لیکھر کے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ طلبہ بیگل کو چھوڑ چھاڑ کر اس کے کمرے میں بجوم کر آئیں گے لیکن کسی نرکے نے تھہر کا رخ نہ کیا۔ اس پر وہ بیگل کا سخت مخالف ہو گیا۔ وہ اخبار نویسوں کو آجرت شے کر ملک بھر میں اپنی شہرت اور مقبولیت کے ثبوت فراہم کیا کرتا تھا۔ اس نے اپنے پالتو کتے کا نام آئما (ویدانت کی انفرادی روح) رکھا تھا۔ اس کتنے سے سے بڑا بیار تھا۔ وہ کہا کرتا تھا دنیا بھر میں خلوص کا اگر

کوئی وجود ہے تو صرف کتنی کی آنکھوں میں ہے۔ شوہنہائر کو اپنے فلسفے پر بڑا ناز تھا اور اس پر برملا فخر کیا کرتا تھا۔ اپنے بعض مقالوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ مقالے روح القدس نے آئے لکھوائے تھے۔

شوہنہائر کی قبولیت اور کلیت سے قطع نظر اُس کی تحریروں میں اُس کی گہری نفسیات بصیرت۔ ڈر فینی اور عملی دانش مندی کا ثبوت ملتا ہے۔ اُس نے ارسطو یا ہیگل کی طرح منطق کے ذریعے کوئی با خابطہ نظام فکر پیش نہیں کیا لیکن کائنات میں انسان کے مقدار۔ انسانی فطرت کے تضادات و مضادات اور طرزِ عمل کے عجیب و غریب عمرکات کا اُس نے استادانہ تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مقالات میں جایجا حکمت و دانش کے موقع بکھرے پڑے یہ جو انسانی بصیرت و آگہی میں اک گونہ اغافہ کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے چند اقتباسات ذیل میں درج کریں گے:

”ایک صحت مند گذاگر ایک مریض بادشاہ سے زیادہ خوش ہوتا ہے۔“

”پرشخص اپنے شعور کی حدود میں گھرا ہوا ہے اور ان حدود کو پار نہیں کرسکتا جیسے وہ اپنی جلد سے باہر نہیں آسکتا۔“

”آدمی جتنا زیادہ دولت مند ہوتا ہے آتنا ہی آکنایاٹ کاشکار ہو جاتا ہے۔“

”اکثر لوگ اتنے احمق۔ فروماہی اور بازاری ہوتے ہیں کہ بغیر خود بازاری بننے آن سے بات کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔“

”ایک عالم خواہ کتنی ہی فروتنی اور کسر نفسی کا اظہار کرے لوگ آئے ذہنی لحاظ سے اپنے سے برتر ہونے کے باعث کبھی معاف نہیں کریں گے۔“

”جو لوگ تم سے ملنے آئیں آن سے اپنے ہی متعلق باتیں کر کے انہیں بیزار نہ کرو بلکہ انہیں اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے دو کہ وہ اسی لیے تمہارے پاس آتے ہیں۔“

”زندگی کی محبت فی الاصل موت کا خوف ہے۔“

”جو شخص بڑھا پے میں ہی مجلس آرائی کا شوق رکھتا ہے وہ بالکل تھی مغز ہے۔“

”عقل تجربے سے آئی ہے۔ دانش و خرد کے مقولے حفظ کرنے سے نہیں آتی۔“

”اکثر امراء ناخوش رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس کی دولت سے معروف ہوتے ہیں۔ دولت ضروریات انسانی کو بے شک پورا کرکی ہے لیکن اس سے حقیقی مسربت خریدی نہیں جا سکتی۔ دولت پریشانی کا باعث ہوئے ہے کہ اسلام کی نکھداشت جانکاہی چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصول زر و مال کے لیے بھاگتے ہیں اور صرف کتنی کے چند اشخاص تہذیب نفس کے حصول کو اپنے سمجھتے ہیں۔“

”جن شخص کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ تہائی پسند ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ غیر معمولی ذہن و کردار کا مالک ہے۔“

”کوئی دو چیزوں اتنی متبانی و مخالف نہیں جتنی کہ قدماء کی سادہ تحریریں

اور انکی شرح میں لکھئے ہوئے عالمانہ حاشیے - ”

”غیر معمولی ذہن و دماغ رکھنے والے کا کوئی دوست نہیں ہوتا کیون کہ“

”آس کی باریک بین نکاپیں دوستی کے فربت کو فوراً بھانپ لیتی ہیں۔“

”انسان اپنی ہے پناہ انانیت کو شانستگی اور حسن اخلاق کے پردوں میں چھپائے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔“

”تم کسی دوست کو قرض دو گے یا آس پر احسان کرو گے تو وہ سماہرا دشمن بن جائے گا۔ اگر تم کسی دوست کو مالی امداد دینے یا آس کا کام

کرنے سے معدنوری کا اظہار کرو گے تو وہ کبھی تم سے ناراض نہیں ہو گا۔“

”جس شخص کی ذات میں کوفہ جوہر ہو آس کا شہرت حاصل کرنا اتنا ہی یقینی ہے جتنا کہ جسم کا سایہ ہونا۔“

”غورور داخلی عمل ہے اور اپنے آپ کی بلا واسطہ قدردانی کا نام ہے۔ خود ہمانی خارج سے تعاق رکھتی ہے اور اپنے آپ کی بالواسطہ قدردانی ہے یہی وجہ ہے کہ خود ہما لوگ باتوں ہوتے ہیں اور سفرور خاموش رہتے ہیں۔“

”جو لوگ دوسروں کے سامنے اپنے مصائب کا رونا روئے ہیں وہ نہیں جانتے کہ لوگ ظاہرا ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں لیکن بہ باطن دوسروں کے مصائب پر خوش ہوتے ہیں۔“

”بڑھاپے میں انسان کا مشابہہ آس شخص جیسا ہوتا ہے جو رات کے ناج کے خاتمے پر لوگوں کو اپنے بنازوں چہرے آثارنے ہونے دیکھتا ہے۔ اس کی نکاپوں کے سامنے آن کے اصل خد و خال آجائے ہیں۔“

”فرض کرو بہت سے ذین اشخاص ایک مغل میں مل یٹھیے ہیں اور ان میں صرف دو احمدی ہیں۔ وہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کو پالیں گے اور اس بات پر خوش ہوتگے کہ بارے اس مغل ہیں ایک تو ایک تو ذین آدمی بھی موجود ہے۔“

”ایک معمولی شکل و صورت کی لڑکی ایک بد صورت لڑکی سے نہایت تباک سے ملے گی۔ مردوں میں احمد اور کودن اور عورتوں میں بد صورت پیشہ بر دلعزیز ہوتے ہیں۔ ایک حسینہ کو کوئی عورت پسند نہیں کریں سب آس سے دور بھاگتی ہیں کہ ان کے سامنے لوگ آنہیں بد صورت نہ خیال کریں۔ اسی طرح جو مرد غیر معمولی ذہن و دماغ رکھتا ہے لوگ آس کے تریب نہیں پہنچتے کہ کہیں آن کی اپنی حاقت اور جہالت کا راز فاش نہ ہو جائے۔ اس طرح وہ بے چارہ اکیلا رہ جاتا ہے۔“

”مال و زر سمندر کا شورا بھی ہے کہ جتنا پیو گے انہی ہی بیاس بھڑکے گی۔“

”مرد آزاد وہ ہے جو تنہا رہتا ہے اور اپنی ہی رفاقت پر قناعت کرتا ہے۔“

”بھلا دینے یا معااف کر دینے کا مطلب تو یہ ہوا کہ بڑی مشکل سے حاصل کیا ہوا تجربہ ضائع کر دیا جائے۔“

"سمہارے دوست سماں خلوص و محبت کا پتین دلاتج گے - به محض دکھوا
ہے - سماں دشمن البتم سے ضرور خلوص رکھتے ہیں کہ ایک لمحے کے لئے
بھی سماں نہیں بھلائے۔"

"کسی عمارت پر کام کرنے والے معہار اور مزدور اس کے مکمل نقشے کا علم
نہیں رکھتے - انسان کی بھی بھی حالت ہے - وہ لیل و نہار کے چکر میں پڑ کر
زندگی کے جامع تصور سے غافل ہو جاتا ہے۔"

"اکثر انسان کی کمزوری کو، وکیل اس کی خبانت کو اور مذہبی پیشا
اس کی حادثت کو خوب جانتا ہے۔"

"وہی لوگ دوستوں کی مغلقوں کی خواہش کرتے ہیں جن کا اندرون کھو کھلا
ہوتا ہے - وہ اپنی داخلی ویراف سے کھبرا کر دوستوں کی مجالس میں پناہ تلاش
کرتے ہیں۔"

"غربیوں میں جہالت اس قدر عبرت ناک نہیں ہوئی جتنی کہ امیروں میں ہوئی
ہے۔"

بہت سے الفاظ میں کم خیالات کا اظہار جہالت ہے - تھوڑے الفاظ میں زیادہ
خیالات کا اظہار علمیت ہے۔"

شوپنہائر دوسرے خرد دشمنوں کی طرح انسانی سندن اور ترق کے تصور کا سخت
مخالف تھا - اس نے اپنی کتاب "دنیا یعنیت ارادے اور خیال کے" میں ترق کے
تصور پر زبردست حملہ کیا ہے - وہ سندن اور ترق کو کھو کھلا قرار دیتا ہے اور
کہتا ہے کہ انسان اپنی فطری خود غرضی کے باعث کبھی ترق نہیں کر سکے گا۔
ارادیت کا دوسرا مشہور شارح فریڈرک نشترے ۱۸۶۳ع میں جرمی کے صوبہ
سکیستی کے تفصیل رکن میں ایک پادری کارل فریڈرک کے گھر پیدا ہوا - چار برس
کا تھا کہ باپ کا سایہ سر سے الٹا گیا - نشترے نہایت ہونہار اور ذکی تھا اور چھوٹی عمر
میں موسیقی اور شاعری میں دلچسپی کا اظہار کرنے لگا - اس کی طبیعت پر داخلیت
کا رنگ غالب تھا - اپنی عمر کے لڑکوں کے ساتھ کھیلنے کے بجائے وہ گھر کی
چار دیواری میں گھسا رہتا اور شعر کھانا کرتا - ۱۸۶۴ع میں اس نے بان یونیورسٹی
میں داخلہ لیا - اب وہ گھر کی پابندیوں سے آزاد ہو کر خوب کھل کھیلا - اس
کے شباب کا یہ دور بڑا پر آشوب تھا - شراب میں بدمست بو کر ساتھیوں سے پاؤں
کرنا امن کا محبوب مشغله بن گیا - آخر اس بے راہ روی سے کنارہ کش ہو کر اس
نے لسانیات، حیاتیات اور فلسفے کی تحصیل شروع کی - دوران مطالعہ وہ عیسائیت
سے بدظن ہو گیا - لانپ زک کی یونیورسٹی میں اس کی ملاقات شوپنہائر اور مشہور
موسیقار چڑا واگرزا سے ہوئی جن سے اسے گھری عقیدت ہو گئی - ۱۸۶۷ع میں وہ فوج
میں بھرتی ہو گیا لیکن خرابی صحت کی بنا پر اسے سبکدوش ہونا پڑا - ان ایام میں
اس کی صحت ایسی بکڑی کہ بھر کبھی بجال نہ ہو سکی -

۱۸۶۵ع میں نشترے کو بالینڈ جانے کا اتفاق ہوا جہاں ایک لڑکی کو دل دے

بیشہ - نشے کی بد قسمتی سے اس کی شادی کی پیش کش کو ہانے خارج سے نہ کرا دیا جس سے نشے کا سر چشمہ حیات مکمل ہو گی اور اس کے سوچنے کے انداز بدل گئے۔ اب وہ شوپنھائیر اور واکر پر نقطہ چینی کرنے لگا۔ واکر سے وہ اس بات پر خفا ہو گیا کہ اس کے نفعے پارسی فال میں عیسائیوں کی نفس کشی کا عنصر ہایا جاتا ہے۔ شوپنھائیر سے منعمر ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس فنوطی فلسفی نے رحم و کرم کو اخلاق حسنہ کا اصل اصول قرار دیا تھا۔ وہ سیر و سیاحت کے لیے اطالیہ بھی گیا جہاں ایک حسینہ پر جس کا نام لوسلومی تھا بزار جان سے عاشق ہو گیا۔ لوسلومی نے اسے سنکی سمجھے کر سرد مہری کا برتواف کیا۔ نشے کی بہ دوسری ناکامی پہلی سے بھی زیادہ تلغیت ہی۔ وہ عورت ہی سے متفرق ہو گیا اور شادی کا ارادہ ترک کر دیا۔ ۱۸۸۸ع میں نشے پر مرض کا غلبہ ہوا اور اس کے دماغ میں خلل آ گیا۔ "بقول زردشت" میں جس مرضیانہ انانیت اور خود ستائی کا کھوچ ملتا ہے وہ اس کے اختلالِ ذہن پر دلالت کرتی ہے۔ بعض لوگوں کے خیال میں وہ شروع ہی سے فاتر العقل تھا۔ "بقول زردشت" میں کہتا ہے۔

"میں دجال ہوں"

—"میں ابھی دانش سے زوج آ گیا ہوں اس شہد کی مکھی کی طرح جس نے چہ زیادہ شہد اکٹھا کر لیا ہو میں چاپتا ہوں کہ لوگ پانہ بڑھا بڑھا کر یہ دانش مجھ سے لے لیں۔"

—"سب خدا مر چکے۔ اگر خدا کا کوئی وجود ہوتا تو میں کیسے یہ برداشت کر سکتا تھا کہ میں خدا نہیں ہوں"

"میں ہوں دیو نیسیں۔ مسیح کا دشمن"

نشے کی خود نوشت سوانح عمری کے چند عنوانات ہیں۔

"میں اتنا بڑا دانشمند کیوں ہوں؟"

"میں اتنا چالاک کیوں ہوں؟"

"میں اتنا اعلیٰ مصنف کیسے بن گیا ہوں؟"

نشے نے ۱۹۰۰ع میں انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں 'خیر و شر سے ماؤراء'، 'شجرہ اخلاق'، 'المید کی پیدائش'، 'بقول زردشت'، 'حصول قوت کا عزم' اور 'تردد سیحیت' نے شہرت پائی۔ نشے کے مقالات کو اس کی لائق بہن الزیبیہ نے مرتب کر کے ان پر مقدمہ حواشی لکھئی اور ابھی بھائی سے متعلق اہم معلومات ہبھم پہنچائیں۔ نشے نے شوپنھائیر کا یہ نظریہ قبول کر لیا کہ ارادہ ہی وجود اور انسانی زندگی کا اصل اصول ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے جیسا کہ شوپنھائیر نے کہا ہے یہ ارادہ ارادہ حیات نہیں ہے بلکہ حصول قوت کا ارادہ ہے۔ نشے کسی آفاق اور بعد گیر صفات کا قائل نہیں ہے۔ اس کے خیال میں فطرت میں کسی قسم کا کوئی مقصد مخفی نہیں ہے نہ اس کی کوئی واضح منزل ہے۔ وہ اشیاء کے ارزی وابدی اعادے کا کا قائل ہے اور اسے اپنے "بان کہنے والے فلسفے" کا سب سے اہم اصول سمجھتا ہے۔

ابدی اعادے کا خیال روایتیں کے بیان بھی ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں پیشہ احوال و اشیاء کا سلسلہ و متواتر اعادہ پوتا رہتا ہے اور تاریخ ایک دائرنے میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ یہی زمان کا دولابی تصور ہے جو فلسفہ یونان و ہند میں شروع سے موجود رہا ہے۔ نشے نے جایجا زردشت سے اظہار عقیدت کیا ہے ایک جگہ کہا ہے کہ ویدوں کے مصنف اس قابل بھی نہیں ہیں کہ وہ زردشت کے جوئے کے تسمیے بھی کھولیں۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس نے بعد ایک نیا ہادی پیدا ہوتا ہے لیکن وقت کی حرکت اُس کے خیال کے مطابق دولابی نہیں ہے بلکہ خط مستقیم پر ہوتی ہے۔ یعنی وقت کا آغاز بھی ہے اور انعام بھی بوکا۔ بقول ٹونٹنی یہ نظریہ یہودیت کی وساطت سے عیسائیت اور اسلام تک پہنچا تھا۔

نشے کے فلسفے کو انفرادیت کا فلسفہ بھی کہا گیا ہے کیون کہ وہ عظیم افراد کی پیدائش کو نوع انسان کی ترقی کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں بیات ہوگی وباں حصول قوت کا ارادہ بھی ہوگا اور حیات کا مقصد واحد فوق انسان کو پیدا کرنا ہے اور عظامہ کی نسل کا ظہور ہے۔ وہ مساوات اور اخوت کے تصورات کے ساتھ جمہوریت کو بھی رد کر دیتا ہے۔ کہتا ہے:

”مساعد حالات میں عظیم افراد کی تقلیق ضروری ہے جو آن تمام انسانوں سے عظیم تر اور برتر ہوں گے جو آج تک پیدا ہوئے ہیں۔ یہی بنی نوع انسان کا سب سے بڑا فرض ہے۔“

آس کے خیال میں طاقت ور فوق انسان فاعع ہوں گے۔ انہیں اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ وہ عوام پر حکومت کریں۔ کہتا ہے:

”لیکور کو آدمی سے کیا نسبت ہے۔ وہ انسان کے ساتھ مضجعک خیز دکھانی دیتا ہے جیسے عام آدمی عظیم انسانوں کے مقابلے میں مضجعک خیز ہوں گے۔“ نشے اور میکیاوبیلی کے سیاسی نظریات ملنے جلتے ہیں۔ میکیاوبیلی کا مددوچ سیز بورجیا تھا اور نشے نپولین بونا پارٹ کا مداد ہے جیسے وہ عفریت اور فوق انسان کا مجموعہ کہتا ہے۔ وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ نپولین جیسا فوق انسان گھٹیا اور حقیر دشمنوں سے شکست کہا گیا۔ سیاست میں نشے بیگل کی طرح ریاست کی ہمہ گیر قوت و استیلا کا قائل نہیں ہے بلکہ حد ترجمہ انفرادیت ہے اور عقائد کے وجود کو ریاست کی بہبود کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اسے قومیت پرست اور محب وطن نہیں کہا جا سکتا۔ وہ جرمتوں کو ابھی حکارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ دنیا بھر میں عظیم انسانوں کی ایک نسل ظہور میں آجائے ایسے عظیم انسان جو تہام دنیا پر حکومت کریں۔

بیریقليتس کی طرح نشے بھی انسان معاشرے کی ترقی کے لیے جنگ و جدال کو ضروری خیال کرتا ہے۔ کیونکہ بقول نشے جنگ کے دوران عظیم افراد کا ظہور ہوتا ہے۔ آس کے خیال میں صرف جنگجو ہی دانش و خرد سے بھرے باب ہوتا ہے۔

وہ مسلمانوں حشیش کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ وہ نذر قاتل تھے۔ آئں کا قول ہے۔

”کامیاب جنگ پر قسم کے اس باب کو مقدس بنا دیتی ہے۔“

اس کے خیال میں امن موت ہے اور جنگ زندگی ہے۔ جنگ نہ ہو تو لوگوں میں شجاعت اور جو اندری کے جذبات نہیں کر رہے جائیں۔ وہ مردود کو جنگ آزمائی کی تربیت دینا چاہتا ہے کہتا ہے :

”عورت کا کام بعض جنگجوں کو جتنا اور بروان چڑھانا ہے۔ باقی سب ہر زہ سرانی ہے۔“

نشیے کہتا ہے کہ روح تین صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ وہ اونٹ بنی ہے۔ اونٹ شر بنتا ہے اور شیر بھی کا روپ دھار ایتا ہے۔ امن کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ کے ضبط و تحمل سے انسانی روح میں شیر کی شجاعت پیدا ہو جاتی ہے اور مرد شجاع بھی کی طرح نئی قدرود کی تخلیق کرتا ہے۔

نشیے کی سیاست کی طرح اس کی اخلاقیات بھی قوت پرستی کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے اخلاقیاتی تصویرات اس کی کتابوں ”خیر و شر سے ماوراہ“ اور ”ارادہ حصول قوت“ میں زیر بحث آئیں ہیں۔ ان میں نشیے خیر و شر میں امتیاز کرتا ہے اور انسانی عمل کے محکمات قدیم اخلاقیات اور جدید تقاضوں کے تعلق پر قلم الہاتا ہے ”ارادہ حصول قوت“ کے ابتدائی باب ”فلسفہ کے تعصبات“ میں اس نے اپنا نظریہ ”ارادہ حصول قوت“ پیش کیا وہ بحث کا آغاز امن بات سے کرتا ہے کہ حدادات ایل امر نہیں ہے بلکہ اضافی اور تغیر پذیر ہے۔ اس کے بعد ارادہ حصول قوت کی بنا پر وہ نئی اخلاقی قدریں تخلیق کرنے کی دعوت دیتا ہے اور کہتا ہے اخلاق دو قسم کا ہے۔ آقاوں کا اخلاق اور غلاموں کا اخلاق۔ وہ شجاعت اور بلند نظری کو خیر کا نام دینا ہے اور کمزوری اور مسکنست کو شر قرار دینا ہے۔ ”بقول زردشت“ میں کہتا ہے :

”جو کچھ بھی قوت سے ظاہر ہو وہ خیر ہے اور جو کمزوری سے ظاہر ہو وہ شر ہے۔“

”شجرہ اخلاق“ میں نشیے نے شوبھنائز کے اس نظریے پر کڑی تنقید کی ہے کہ رحم دف اور نفس کشی تمام اخلاق کی جڑ ہے۔ وہ ان ”محاسن“ کو بنی نوع انسان کے لیے سہلک خیال کرتا ہے اور شوبھنائز کے اخلاقی مسلک کو ”یورپی بده مت“ کا نام دیتا ہے جو مغرب کی تباہی کا باعث ہوا۔ رحم و کرم - پسندیدی انسانی۔ اور مسکنست کی تبیغ پر اس نے عیسائیت پر سخت گرفت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تین یونیوں عیسیٰ - پطرس پمپھیارے - پال خیمد دوز اور ایک یہودی مسیح عذر کی تعلیمات نے عصیم رومی سلطنت کو یونوند زمیں کر دیا تھا۔ عیسائیت کے یہ منفی اور سلبی اثرات احیاء اعلوم کی صدیوں میں زائل ہونا شروع ہوئے جب رومہ کی عظیم کلاسیکی قدروں کا احیاء عمل میں آیا اور اپل مغرب کو عیسائی ربیانیت اور اس کے

حیات کش نظریات سے نجات مل گئی۔ نتیجہ اہل مغرب نے دوبارہ تغلب و تسلط کی طرف قدم بڑھایا۔ نشیرے مشہور جرم مصلح مارٹن لوٹھر کا سخت خالق تھا کہ اس نے اصلاح یافتہ کلیسا کی بنیاد رکھ کر عیسائیت کے اکھڑے پونے قدم بہر سے جا دیئے۔ احیاء العلوم نے مذہب کا خامہ کر دیا تھا، لوٹھر نے بہر اسے بحال کر دیا۔

نشیرے عیسائیت کا دشمن اس لیے ہے کہ اس میں غرور و تکبر کو جسے نشیرے محسن اخلاق میں شار کرتا ہے برا بھلا کھا کیا ہے۔ اور جنک و جدال۔ جذبہ غیظ و غضب۔ مہم جو فی اور علم کی تنقیص کی گئی ہے حالانکہ یہ محسن اخلاق میں داخل ہیں۔ مسیحی عالم پاسکل پر تقدیم کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”عیسائیت طاقت ور لوگوں کو برباد کرنے۔ ان کے جوش و خروش کو دھیا کرنے۔ ان کے کمزور لمحات سے فائدہ اٹھانے۔ ان کے متکبرانہ اعتہاد کو اندیشے اور ضمیر کی بے چنی میں تبدیل کرنے کی کوشش کریں گے۔ عیسائیت شریفانہ جذبات کو زہر آلود کر دیتی ہے۔ ان میں مرض کا چھوٹ پھیلاتی ہے حتیٰ کہ ان کی قوت، ارادہ حصولِ قوت دب کر رہ جاتا ہے۔ اور طاقت ور لوگ انہی آپ سے نفرت کرنے لکھتے ہیں اور نفس کشی کر کے مر جاتے ہیں۔ یہ ہے خود کشی کا وہ طریقہ جس کی مثال ہمیں پاسکل میں ملتی ہے۔“

اسی بنا پر نشیرے نے رویی ناول نکار دوستوفسکی پر تعریضیں کی ہیں کیوں کہ وہ مسیحی نفس کشی کو اہم سمجھتا ہے۔ نشیرے کہتا ہے کہ دوستوفسکی گناہ اس لیے کرتا ہے تاکہ بعد میں پشتوانی کے احساس سے لذت یاب ہو سکے۔ وہ عیسائیت کی پیدا گیر محبت کا بھی مخالف ہے۔ نشیرے عیسائیت کی مخالفت کے جوش میں مذہب ہی سے بد فلن ہو گیا تھا۔ کہتا ہے کہ:

”جب مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں ادمی مذہبی ہے تو میں اس سے کچھ واسطہ نہیں رکھتا۔“ بقول زردشت میں کہتا ہے:

— ”بُوڑھا خدا من چکا“

— ”سب خدا من چکے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ عظماء زندہ ہیں۔“

— ”خدا من چکا۔ اے فوق الانسان خدا تیرا سب سے بڑا خطرہ تھا۔ وہ قبر میں کیا تم اٹھو بیٹھے۔“

— ”عیسائیت ایک نہایت سماںک اور بہکا دینے والا جھوٹ ہے۔“

— ”جهان صلیب۔ دنیا کا خبیث ترین شجر۔ آئے گا اس ملک میں کوئی نہیں بات نہیں ہوگی۔“

اس کے خیال میں عیسائیت غلامانہ اخلاق کی تلقین کریں گے۔ عیسائیت کے علاوہ وہ ستراط کے اخلاق اور اپنہ اور شوپنہائر کے انکار کو ”زندگی کو نہ کہنے والے“ نظریات خیال کرتا ہے جن کے باعث بقول نشیرے انسان معاشرے کی جڑوں میں

رہر بھیل پا ہے۔ وہ ایس نئے مفہومی تہذیب کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصد ہی ہے کہ برائے نصب العینوں کو رد کر کے نئے نئے نصب العین اختیار کیجئے تاکہ تنزل پذیر معاشرہ مغرب کی سرده رگوں میں زندگی کا خون دوڑ جائے۔

دوسرے ارادت پسندوں اور رومانیوں کی طرح نئے بھی خرد دشمن ہے۔ اس کے خیال میں عقل جبلت کے ہاتھوں میں محض ایک بے جان آلی کی مانند ہے۔ افلاطون کی عقلیت کو رد کرنے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ارادہ حصول قوتِ حن کا اساسی عنصر ہے۔ اس کا قول ہے:

”جب طاقت آمادہ کرم ہو کر سرفی و محسوس صورت میں ڈھل جائے تو ہم اسے حسن کا نام دیں گے۔“

لیکن شاعروں کی خلافت میں وہ افلاطون کا بہم نوا ہے۔ کہتا ہے:

”شاعر بڑے دروغ باف ہوتے ہیں۔ میں ان سے اکتا گیا ہوں۔ قدماء سے بھی اور آج کل کے شاعروں سے بھی۔ مجھے یہ لوگ سطحی اور کھوکھلے لگتے ہیں۔ یہ لوگ انہی بانی کو گدلا کر دیتے ہیں تاکہ وہ گھرا لکھ۔“

اطالوی مجسمہ تراشون میں وہ مائیکل آنجلو کو رفائل سے بڑا فن کار مانتا ہے اور کہنا ہے کہ رفائل نے صرف رسمی رواجی مسیحی قدروں کی ترجیح کی ہے جب کہ مائیکل آنجلو جبروت۔ سطوت اور مردانگی کی نقش گری کرتا ہے جو عظاء کی صفات تھیں۔

الیہ کے متعلق اس کی بحث قابل قدر اور خیال انگیز ہے۔ الیہ کا ذکر کرنے ہوئے اس نے آرٹ کی دو قسمیں گئیں ہیں۔ دیونیسی (جسے ہم رومانی کہتے ہیں) جس میں تند و تیز جذبات کا بے محابا اور ہر جوش اظہار کیا جاتا ہے اور ابولوفی (جسے ہم کلاسیکی کہتے ہیں) جو ضبط نفس کی دعوت دیتا ہے۔ ”الیہ کی پیدائش“ میں نئی کہتا ہے کہ آرٹ دیونیسی اور ابولوفی رجھانات کے امتزاج سے ترق کرتا ہے جیسے مرد اور عورت کے ملاب سے بجد بیدا ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں دیونیسی دانش کا اظہار ابولوفی اسلوب میں ہوتا ہے۔ ارسٹون نے کہا تھا کہ الیہ سے رحم اور خوف کے جذبات ابھر آتے ہیں اور ان کی تنتیخ ہو جانی ہے۔ نئی کو امن سے اختلاف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ الیہ کا مقصد رحم اور خوف کے جذبات کو جذبات کو ابھارنا نہیں بلکہ تباہی اور بربادی کی لذت سے آشنا کرانا ہے۔ وہ انہی آپ کو ”الیہ کا فلسفہ“ کہتا ہے۔ اس کا قول ہے:

”میرے اندر دیونیسی نظرت ہے جو تباہی اور بربادی ہر خوش ہوئے ہے۔“ مذہب کے خاتمے کا اعلان کرنے ہوئے اس نے کہا ہے ”نئے تہذیب میں آرٹ منہب کا نعم البدل ثابت ہوگا۔“

شوہنہاٹر عورت کو سکر و فریب اور جنسی کشش کا مأخذ سمجھ کر اُس سے نفرت کرتا تھا۔ نئی عورت کی کمزوری کے باعث اس کا دشمن ہے۔ اس نے

— ”عورت مرد سے زیادہ چالاک اور خیث ہے۔“

— ”کیا تم عورت کے پاس جا رہے ہو؟ اتنا چاپک نہ بھول جانا۔“

— ”جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں ملتا چاہیے کہ حالتِ دیوانگی میں کوئی شخص اپنے مستقبل سےتعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔“

— ”جو عورت علمی و عقلی مسائل میں دلچسپی لیتی ہے اس کے جنسیاتی نظام میں لا زماں خلل ہوتا ہے۔“

— ”عورت ایک مععد ہے اور حمل اسی مععد کا حل ہے۔“

— ”مرد عورت کے لیے عرض ایک وسیلہ ہے لیکن عورت مرد کے لیے کیا ہے؟“

— ”حقیقی مرد دو چیزوں کا خواہش مند ہوتا ہے۔ خطرہ اور تفریغ۔ اسی لیے عورت کی خواہش کرتا ہے کیون کہ عورت تفریغ کا سب سے خطرناک سامان ہے۔“

— ”ایشیانی دانش مند ہیں کہ عورت کو ہر دسے میں بند رکھتے ہیں۔“

— ”عصمت فروشی کے ادارے کو شادی کی رسم نے خراب کر دیا ہے۔“

— ”انتقام اور محبت میں عورت مرد کی بد نسبت زیادہ سفاک بوقی ہے۔“

— ”جب عورت عشق کر رہی ہو تو مرد کو اس سے ڈرتا چاہیے کہ میں حالت میں وہ سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور محبت کے سامنے برشے کو بیج سمجھتی ہے۔“

”جرمن لوگ عورتوں کی طرح ہیں۔ تم کبھی بھی ان کی کھرانی کو نہ پا سکو گے کہ اس کھرانی کا کوئی وجود نہیں ہے۔“

نشیے انگریزوں سے نفرت کرتا تھا کیون کہ وہ جسمیوریت پسند ہیں اور عورت کی عزت کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اس نے جن سوارث مل ہر سخت طرز کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک احمد ہی عورتوں کے حقوق کا ذکر کر سکتا ہے۔ یا ان کی آزادی کا حامی ہوتا ہے۔ انگریزوں کے ستعلق اُس کا خیال ہے کہ وہ کبھی لئنی نہیں ہو سکتے۔ انگریز عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

”انگلستان کی حسین عورتوں کی چال کیسی بے ڈھنگی ہے حالانکہ دنیا بھر کے مالک میں یہاں کے راج پنس اور فاختائیں زیادہ خوبصورت ہیں۔“

نشیے کے افکار میں شوپنہائیر کی بد نسبت زیادہ ربط اور ہم آپنگی پائی جاتی ہے۔ شوپنہائیر کے نظر میں نفس کشی کے متنے تفاق ارادے کی بعد گیری کا تضاد ملتا ہے جب کہ نشیے کی ما بعد الطبیعتیات اور اخلاقیات دونوں میں ارادے کو فوقیت حاصل ہے۔ نشیے شعوری سطح پر رومانی ہیں ہے لیکن اس کا نقطہ نظر اور طبیعت کی افاد رومانی ہی ہے۔ وہ رومانیوں پر تنید کرتا ہے لیکن بازار کا بڑا مذاع ہے۔

دوسرے رومانیوں کی طرح امن کا اساسی خیال ہوئی ہے کہ جذبات ہمارے لئے
نصب العین معین کرتے ہیں اور عقل ان کے حصول کے لیے وسائل فراہم کریں گے۔
شوپنھائر اور نشترے کی ارادیت اور خرد دشمنی نے برگسان - ولیم جیمز - جیمز
وارڈ اور فرائند کے کے نظریات پر گہرے اثرات ثبت کئے ہیں ۔

ارتقاء*

بونان قدیم کے فلاسفہ ارتقا کے قائل نہیں تھے آن کے خیال میں عالمِ مادی کی اشیاء ازلی و ابدی امثال کے عکس ہیں۔ امثال غیر متبدل ہیں اس لیے ان کے عکس میں ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عہد سقراط سے پہلے کے ایک فلسفی اناکسی مینڈر کے افکار میں البته ارتقا کا جزوی تصور ملتا ہے۔ لیکن بونانی مثالیت پسندوں کے تھار خانے میں یہ طوطی کی آواز تھی۔ انسوں صدی میں طبیعی علوم نے ترق کی توڑی حیات پر طبیعی قوانین اور کائنات کی تاریخ پر حیاتیات کے اصولوں کا اطلاق کیا گیا جس سے نظریہ ارتقا صورت پذیر ہوا۔ ایک فرانسیسی عالم لیزارک (١٨٢٤ء۔ ١٨٢٥ء) نے لکھا:

”جب کبھی کوئی حیوان اپنے جسم میں کسی نئے عضو کا اضافہ کرتا ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ یا خواہش کرتا ہے۔ یہ نیا عضو و راتناً آس کے بچوں میں بھی منتقل ہو جاتا ہے۔“

سانس دانوں نے لیزارک کے اس داخلی اور نفسیاتی اصول ارتقاء کو غیر علمی تواریخ دیا جس کے باعث آس کے نظریے کو مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ ڈارون نے لیزارک کا پہلا اصول رد کر دیا لیکن دوسرا تسلیم کر لیا۔ ڈارون صرف خارجی ماحول کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔ اس کا نظریہ ارتقا مالٹھس کے آبادی کے نظریے پر بنی ہے جس کی رو سے ذی حیات اس تیز رفتاری سے بھی پیدا کرتے ہیں کہ سب کے لیے خوراک مہیا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے زندہ رہنے کے لیے انواع میں کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس کشمکش کے تصور سے ڈارون کے نظریے کا آغاز ہوتا ہے۔ انسان کے اصل کی جستجو کرنے ہوئے ڈارون نے کہا کہ انواع میں زبردست جہدِ البقاء^۱ جاری ہے۔ جو جانور خارجی ماحول سے موافق پیدا کر لیتے ہیں وہ باقی رہنے ہیں باقی سب مٹ جاتے ہیں۔ زندہ بھینے والوں کو بقاءِ اصلاح^۲ کہا جائے گا۔ لیکن طبیعی ماحول بــ لاربتا ہے۔ ان تغیرات کے دوران انواع دوسرے انواع میں تبدیل ہو جاتی ہیں تا کہ بدئے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخاب^۳

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
طبعی کہا جاتا ہے یعنی نیجر آن خاصیتوں کا انتخاب کر لیتی ہے جن کی مدد سے انواع نئے ماحول میں زندہ رہ سکتی ہیں اور آن خامیوں کو مٹا دیتی ہے جو زندہ رہنے میں رکاوٹ ثابت ہوئے ہیں۔ اس نظریے کی رو سے مجھ کے طویل زمانوں میں نامساعد ماحول کے خلاف کشمکش کرتے ہوئے بنی نوع انسان کا ذہنی چوبر ترق کر گیا جس کے نفعیل وہ ماحول سے مقابلہ کرنے کے قابل ہوئے جب کہ دنیوال جیسے کوئی پیکر جانور ماحول کے ساتھ مقابتم نہ کر سکے اور فنا کے کھاٹ آئے گئے۔ اس تحقیق سے ڈارون نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان دوسرے حیوانات سے صرف ایک ہی مرحلہ بلند تر ہے۔

ڈارون کے اس نظریے کی فلسفیانہ ترجیحی میں پیش اور پرگسان نے اپنے اپنے رنگ میں کی اور ارتقاء کے تصور نے فلسفے میں بار بایا۔ اس عہد کی فلسفیانہ ارتقائیت کو نیجریت کے خلاف رد عمل بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

انسوبیں صدی نیجریت^۱ کے عروج کا دور ہے۔ طبیعی سائنس کو دوسرے شعبوں میں اس قدر حریت ناک ترق ہوئی کہ ذی حیات کے اعمال کو بھی طبیعی قوانین کی روشنی میں مطالعہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ اپنے علم ارتقاء کے اصولوں کا اطلاق کائنات کی تاریخ پر کرنے لگے۔ نیجریت میں نیجر کو حقیقت واحد سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ بھی مافوق الطبع ہو یا اس عالم سے ماوراء ہو اسے نیجر سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے جو کچھ بظاہر طبیعی قوانین سے علیحدہ دکھانی دیتا ہے وہ انسانی حیات ہو یا انسان ذہن کی تعلیقات ہوں حقیقتاً نیجر ہی کا لازمی حصہ ہے۔ ہر سے نیجر سے آئی ہے اور نیجر ہی کو واپس چلی جاتی ہے۔ نیجری کہتے ہیں کہ بعض اشیاء یا قوانین بے شک ایسے بھی ہیں جن تک ابھی سائنس کی رسانی نہیں ہو سکی لیکن یہ سب بھر صورت نیجر ہی کا حصہ ہیں اس سے علیحدہ نہیں ہیں۔ آن کے خیال میں نیجر زمان و مکان کی حدود میں اشیا کے مجموعے کا نام ہے جس پر مسبب و متبہ کا قانون مستصرف ہے۔ اگر مادے کو نیجر کا اساسی عنصر سمجھا جائے تو نیجریت مادیت ہی کا دوسرا نام بن جائے گی۔ نیجریت جبر مطلق کی قائل ہے اور اس میں قدر و اختیار کے لئے کوئی کنجائش نہیں ہے۔ یعنی وہی قوانین جو ستاروں پر حاوی ہیں انسانی اعمال پر بھی حاوی ہیں۔ انسان خارجی اور داخلی دونوں پہلوؤں سے محروم ہے۔ نیجریت میں آزاد ارادے، جوش حیات اور بیزدگی قوت کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ارنست باائز ہیکل (۱۸۳۶ء—۱۹۱۹ء) نیجریت کا سب سے مشہور ترجمان تھا۔ آس نے خدا کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ صرف نیجر کا وجود ہے وہ بتول خود ”سائنسک مذہب“ کا بانی ہے جس کی رو سے نیجر ازل سے موجود ہے۔ اسے کسی خدا نے خلق نہیں کیا۔ انسانی روح دوسرے حیوانات کی روح سے مختلف نہیں ہے اور بھر صورت مغیز سر کی فعلیت کا دوسرا نام ہے۔ موت پر خاتمہ ہو جاتا

ہے۔ اس لیے روح کی بقا کا عینیدہ محض وابعہ ہے۔ جس طرح انسان جسم سے علیحدہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے اسی طرح دنیات سے علیحدہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پیکل نے انسانی شعور کو بھی نفسیات میکومن' فعلیت کی ارتقاء یافتہ صورت فرار دیا ہے۔ یہ خیالات آس نے اپنی مشہور تالیف "معہ کائنات" میں پیش کیے ہیں۔ پیکل کی نیجریت پر ابیل منصب اُک بکولا ہو گئے۔ ایک دفعہ پیکل کو روم جانے کا انفاق ہوا۔ جب وہ واپس آیا تو ہوب نے حکم دیا کہ شہر کو مقدم دعویٰ دے کر پاک کیا جائے۔ شیس' نے نیجریت کے تین اصول کا نئے ہیں :

- ۱- کائنات پر اندھے قوانین مستصرف ہیں جیسا کہ مثلاً حرکت اور گردش کا قانون۔

۲- دنیا کی کوئی منزل نہیں ہے اور یہ بے معنی اور بے مقصد ہے۔

۳- دنیا اخلاق نظام نہیں ہے اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بعض ابیل فکر نے محسوس کیا کہ طبیعی سائنس حیات 'ذین' صفات اور قدروں کی علمی توجیہ کرنے سے فاصر رہی ہے اور ان جیزوں پر اس کے میکانک قوانین کا اخلاق ممکن نہیں ہو سکتا چنانچہ فلاسفہ میں برگسان، الکرزنڈر، لانڈسارگن اور وائٹ پیڈ نے اور علیانے نفسیات میں میک نوکل اور پرسیوں نے مادی میکانکیت کی تردید پر اپنے اپنے نظریات کی بنیاد رکھیں۔

نظریہ ارتقا کا پہلا فلسفی ترجمان پربرٹ سپر تھا سپنسر ۱۸۲۰ء میں ڈری کے ایک معلم کے گھر پیدا ہوا۔ اسے باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے موقع نہ مل سکے۔ ناق مطالعہ سے کچھ قابلیت پیدا کی۔ آن لوگوں کی طرح جنہیں باقاعدہ تعلم کی تحصیل کا موقع نہیں ملتا آس نے پر شعبد علم میں جزوی معلومات بہم پہنچا کر پیدا نہیں کی کوشش کی جس کے باعث وہ عمر تھوڑا تشارکر کا شکار رہا۔ اس کے باوجود آس نے اپنے فلسفے کا نام تالیفی "فلسفہ رکھنا۔ اپنے زمانے میں اس کے افکار کی ثابت دور دور تک ہوئی لیکن آس سے ہی شہرت کو اپنی زندگی میں دفن ہوتے ہوئے دیکھ لیا۔ آج آس کے نظریات کو جنداں در خور اعتنائیں سمجھا جاتا۔ سپنسر کہتا ہے کہ علم کامل اور جامع نہاد نکر کا نام ہے۔ سائنس منتشر معلومات نوایم کرتی ہے۔ فلسفہ آن میں تواافق یہا کرتا ہے۔ سپنسر کے افکار میں تضاد ہت ہے۔ وہ خالص طبیعی مفکر ہیں نہیں ہے کیوں کہ وہ ماننا ہے کہ حقیقت اس الامر کا وجود ہے اگرچہ آسے جانا ہوں جاسکتا۔ ہی خیال کاٹ کیا ہیں تھا۔ کاٹ ہی کی طرح وہ اس بات کا قائل ہے کہ غمہ محض تعبیر ہے حاصل نہیں ہونا بلکہ بعض صداقتیں اٹل ہیں۔ الخلاقيات میں آس نے انگریزی اقائد اور جدید ارتقا کے تصورات میزوج کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ بقائے اصلاح ہیں

سرت سے ہوڑ ور ہو سکتے ہیں -

برگسان مادی میکانکیت کے خلاف حیاتیت^۱ کا ترجیhan ہے۔ ۱۸۵۹ء میں پیرس کے ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا۔ بچپن سے نہایت ذہین اور دراک تھا۔ ریاضی اور طبیعتیں میں استیاز حاصل کیا لیکن سائنس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف مائل ہو گیا۔ فارغ التحصیل ہو کر فلسفہ پڑھانے لگا۔ اس کی مشہور کتاب "ارتقائے تخلیقی" ۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی اس میں مادی میکانکیت کی تردید کی گئی ہے اس لیے مذہبی حلقوں میں اس کا ہر جوش خیر مقدم کیا گیا۔ برگسان نے آخری عمر میں پتسمہ لی کر کایسا نے روم کی بیروی اختیار کر لی۔ نیجریوں کی تردید کرتے ہوئے برگسان کہتا ہے کہ حیات آزاد اور غلیقی ہے اور مادے کو اپنی منصبہ برآری کے لیے استعمال کرنی ہے۔ حیات کے اعمال کی توجیہہ طبیعتیں یا کیمیٹری کے قوانین سے ہوں کی جاسکتی جیسا کہ نیجریوں کا ادعا ہے۔ حیاتیت میں تغیر اور زمان کو بڑی ابیعت دی گئی ہے۔ اور اس کا اصل اصول ارتقائی ہے۔ میکانکیت کے بر عکس حیاتیت پسند خائیت کی تلقین کرتے ہیں۔ برگسان اس خائیت کو میکانکیت کے جس ہی کی ایک صورت سمجھ کر رد کر دیتا ہے اور اپنا مستقل فلسفہ پیش کرتا ہے جسے اس نے ارتقائے تخلیقی کا نام دیا ہے۔

برگسان نے اپنے فلسفے کا آغاز مپنسر پر تنقید کرنے سے کیا ہے۔ اپنی کتاب "زمانِ تخلیقی" میں وہ کہتا ہے کہ مپنسر کے نظریہ زمان پر خور کرنے ہوئے آسے محسوس ہوا کہ حقیقی زمان کو ریاضی کے اصولوں میں مقید و محصور نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقی زمان کا جوبہ سیلان یا بہاؤ ہے، سائز من اس بہاؤ سے اتنا نہیں کرنی ہے کہ میونک، وہ پر شے کو نکل کر کے آن کا ناپ تول کرنی ہے۔ بہاؤ کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اتنا لکھ کر برگسان کہتا ہے کہ اس انکشاف کے بعد میں نے دوبارہ زندگی کے ارتقا پر خور کرنا شروع کیا تو مجھے مپنسر کی ارتقائیت کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اور میں بہاؤ یا مرور محض کے تصور میں غرق ہو کر رہ گیا۔ برگسان طبیعتیں کے اساسی مسائل زمان، مکان، مادہ، حرکت، توانائی وغیرہ کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس حقیقت اشیاء کا ادراک کرنے سے قادر ہے۔ حقیقی زمان کے ادراک داخلی زندگی کے بلا واسطہ مشابہ سے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کو اس نے وجود ان کہا جو اس کے نظریے میں اساسی ابیعت رکھتا ہے اور جس کی بنا پر اس کے فلسفے کو وجودیت بھی کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجود کے بغیر زمان کی حدیقت کو پالا نہیں جا سکتا۔ عقلی علم کو وہ خارجی، اضافی اور جزوی سمجھتا ہے۔ اس نوع کا علم اشیاء کو جمود کی حالت میں دیکھتا ہے اور ان کا تجزیہ تو کر سکتا ہے لیکن ان میں انداد قائم نہیں کر سکتا اس کی مثال دینے ہوئے وہ کہتا

ہے کہ عقل ذی حیات کو نکلے کر کے رکھ دینی ہے لیکن ان نکڑوں کو جوڑ کر دوبارہ زندہ نہیں کر سکتی۔ یہ کام وجدان کا ہے۔ برگسان کے خیال میں دوسرے فلاسفہ نے مکان کی مابہیت کے مطالعے سے جو نتائج اخذ کئے تو ہر انہیں زمان ہر منطبق کر دیا گیا جس سے گونا گون غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ زمان کی حقیقت اُس وقت سنکھف ہوئی ہے جب اس میں سے مکان کو خارج کر دیا جائے۔ اس بات کی وضاحت کرنے پوئے اُس نے انسان کی اصل ذات اور عمرانی ذات میں تفریق کی ہے۔ اُس نے کہا ہے کہ ہزاری عمرانی ذات شعوری کو چند جامد نکڑوں میں تقسیم کر دیتی ہے جو کیفیات اور واردات کی صورت میں پکے بعد دیکھے ہارے ذہن میں وارد ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس بھاری اصل ذات مسلسل تغیر و حرکت کا مشاپدہ کرتی ہے۔ یہ مشاہدہ تعمق اور مراقبتی کی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر برگسان نے زینو الیاطی کے تاریخی عقائد سے کو حل کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ زینو کا عقائد یہ تھا کہ تیر چلا جانے تو وہ حرکت نہیں کرتا لیکن کہ ہر لمحہ کسی نہ کسی نقطے پر نہہرا ہوا ہوتا ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ یہ واحد ہے۔ در اصل تیر مسلسل حرکت میں ہوتا ہے۔ اس مسلسل میں اُس نے سینا کی مثال بھی دی ہے۔ اُس کے خیال میں عقل جس کا تعلق عمرانی ذات سے ہے سینا فلم کی چھوٹی چھوٹی تصویروں کو ایک دوسرے سے الک الک کر کے جامد حالت میں دیکھتی ہے لیکن تسلی یا بھاف کی حالت میں اُس کا جمود ختم ہو جانا ہے۔ ”ارتقاء غلبی“ میں وہ سپنسر کے متعلق لکھتا ہے :

”سپنسر کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ارتقاء کا تصور ارتقاء یافتہ اشیاء کے اکٹھا کرنے سے کرتا ہے جس سے وہ فکری مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت کو نکلے نکلے کر دینا ہے۔ ارتقاء تخلیقی کا راویہ، نگہ اس سے مختلف ہے۔“

برگسان کی کائنات نشوونما پاریسی ہے زندہ ہے حرکت میں ہے اس میں تخلیقی ارتقاء کا عمل جازی ہے جس کے نتیجے میں ہر لمحہ نئی نئی اشیاء کا ظہور ہو رہا ہے۔ مادی عالم حیات ہی سے نکلا ہے۔ مادے کو منظم کرنے کی کوشش میں تخلیقی قوت مقید اور پابند ہو کر رہ گئی ہے اور مادے کی گرفت سے آزاد ہونے کے لئے پانہ پاؤں مار رہی ہے۔ یہ خیال سنایت اور تصوف کے قریب ہے۔

برگسان کے خیال میں مسلسل حرکت و تغیر یا مروڑ بعض ہی حقیقت ہے۔ ارتقاء کے عمل کے پیچھے جوشش حیات کیز فرمایا۔ مادہ اس کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے جن پر خالب آئے سے جوشش حیات کی ورزش اور تکمیل پیوی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابی نوع انسان گھوڑ سوزوں کا ایک رسالہ ہے جو سربث گھوڑے دوڑاتا ہو اور پر ریاؤٹ کو۔ مال کرتا ہوا آئے بڑھ رہا ہے۔ جہاں عقلی استدلال سے کام نہیں نکل سکا وہاں برگسان نے تمثیلوں سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ مادہ حیات سے نکلا ہے۔ مادہ حیات سے کیسے نکلا؟ اس سوال کے جواب

میں وہ دلیل نہیں دیتا فوارے کی مثال دیتا ہے کہ فوارہ چل رہا ہو تو پانی کا دھارا زور سے اچھل کر اوپر آنہتا ہے۔ یہی جوشش حیات ہے۔ یہی حقیقت ہے۔ ان دھارے سے پانی کے جو قطرے ادھر آدھر گرتے ہیں آنہیں عقل مادے کا نام دیتی ہے۔ برگسان کے فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ حیات تغیر ہے۔ تغیر کا مطلب ہے سلسل تخلیق۔ زندہ رہنے کا عمل بذات خود تخلیق کا عمل ہے۔ تخلیق مسلسل کے اس عمل نے انسان کو قدر و اختیار بخشنا ہے کیون کہ جبر تخلیق کے منافی ہے۔

برگسان کے زمان یا مرورِ حاضر کے تصور کے ساتھ اُس کا حافظتی کا نظریہ بھی وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ایک بھاؤ ہے جسے عقلِ ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے موجود مارتے ہوئے پانی میں حد تفریق قائم کر کے اسے مختلف مسندروں کے نام دے دئے جاتے ہیں۔ ماضی مثنا نہیں حال میں محفوظ رہتا ہے جس میں مستقبل کے امکانات موجود ہوتے ہیں۔

برگسان کا فلسفہ دونی کا فلسفہ ہے جس میں حیات اور مادے اور عقل اور وجود ان کی دوسری بڑی اہم ہے۔ مادے سے اس کی مراد وہ ہے جس شے ہے جسے عقل نے مادے کا نام دے رکھا ہے۔ کائنات میں انہی دو اصولوں میں بیکار و تمادم ہے۔ حیات اوپر کی طرف پرواز کرنے کے مادہ پستی کی طرف کھیجتا ہے۔ حیات ایک عظیم قوت ہے۔ جوششی حیات ازل سے موجود ہے اور مادے کے خلاف صفت آرا ہے۔ یہ آزاد اور خود مختار فعلیت ہے جو مادے کی رکاوٹوں پر قابو پا لیتی ہے۔ برگسان کے خیال میں ابتداء میں حیات تھی زمانے کے گزرنے کے ساتھ حیات نے جبک اور عقل کی دونی اختیار کی۔ جبکت اور عقل کی تفریق اُس کے اہم اصولوں میں سے ہے۔ جبکت کی بہترین صورت کو اُس نے وجود انداز دیا ہے۔ جس طرح وجود ان کا تعلق زمان سے کھرا ہے اسی طرح عقل مادے سے وابستہ ہے۔ مادے اور عقل کی نشوونما متوازی خطوط پر ہوئی ہے۔ برگسان "ارتناۓ تخلیقی" میں کہتا ہے:

"محدود مفہوم میں ہماری عقل کا مقصد ہے ہمارے جسم کو ماحول کے مطابق کرنا۔ خارجی اشیاء کے علاقوں کی نمائندگی کرنا۔ مختصرًا مادے کے متعلق سوچ بچار کرنا۔"

عقل کا خاصہ یہ ہے کہ عالم کو الگ الگ اشیاء میں تقسیم کر کے آن کا مطالعہ کرنے ہے۔ وجود عالم کو اپنی اصل حالت میں یعنی بھاؤ کی صورت میں دیکھتا ہے عقل کی دسترس صداقت تک نہیں پوسکتی۔ وجود صداقت کو پالیتا ہے۔ وجود ان کی تعریف کرتے ہوئے برگسان کہتا ہے:

"وجود وہ جبکت ہے جسے اپنا شعور بوگیا ہو اور جو اپنے مقصد سے آگہ ہو کر اس کی توسعی کا باعث ہو سکے۔"

ایک اور جگہ کہا ہے:

"یہ (وجود) ایک قسم کی عقلیاتی پعدردی ہے جس کی منہ سے ایک شخص کسی شے کے بطون میں جکہ، پا لیتا ہے تاکہ وہ اپنے اُب کی مطابقت اُس شے

کے ہے نظیر عنصر سے جو ناقابل اظہار ہے کر سکے۔“

اہر کہتا ہے :

”ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنٹھ تک پہنچ جاتا ہے اور اس کی اس انفرادی خصوصیت کو پالیتا ہے جو ناقابل اظہار ہوتی ہے۔“

کویا وہ جبیلت جو خود آگاہ ہو جانے وجдан کہلانے کی - ظاہرا جبیلت خود آگہ آس وقت ہوگی جب آس میں تنگر کا عنصر آئے کا اور تنگر کا یہ عنصر لازماً عقلی ہوگا۔ اس طرح جبیلت کے وجدان میں بدلنے کے لیے عقل کا شمول ضروری ہے۔ برگسان کہتا ہے عقل وجدان سے نکلی ہے۔ اگر ایسا ہے تو عقل کو وجدان کی ترقی یا فتح صورت سمجھا جائے گا لیکن برگسان آسے وجدان کے مقابلے میں ناقص اور کوتاه بین قرار دیتا ہے اور ہر اسی ناقص عقل کی مدد سے وجدان اور مرور حاضر کے اثبات میں بڑے بڑے دقیق عقلی شواہد بھی پیش کرتا ہے۔ اسی۔ ایم جوڈ نے امن بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ خرد دشمن عقل کو ناقص ثابت کرنے کے لیے عقل ہی سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح خود آن کے ادعا کے مطابق آن کا استدلال ناقص ثابت ہوتا ہے۔ برگسان کا العیہ بھی بھی ہے۔ وہ عقل کو ناقص کہتا ہے اور ہر اپنے خرد دشمن فلسفے کی بنیاد عقلی استدلال ہی پر استوار کرتا ہے۔

برگسان کے ناقدين کہتے ہیں کہ آس نے قدیم تصوف کو جدید سائنس کے روپ میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غلیقی قوت مادے میں مقید ہو کر رہ گئی ہے اور مادے سے گلو خلامی پانے کے لیے باٹھ پاؤں مار رہی ہے۔ بھی بات صوفیہ نے روح کل کے متعلق کہی ہے۔ بھر کہتا ہے کہ عقل حقیقت کی کنٹھ کو نہیں پاسکتی کہ اس کا ادراک تعمیق کی حالت میں بلا واسطہ وجدان سے کیا جا سکتا ہے صوفیہ بھی بھی کہتے ہیں کہ عقل ظواہر میں آجھہ کر رہ جاتی ہے اور حقیقت صرف مراقبی کی حالت میں وجدان پر منکشف ہو سکتی ہے۔ برگسان نے اتنا کیا ہے کہ وجدان کو جبیلت سے وابستہ کر کے قدیم تصوف پر جدید سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ برٹلندرسل لکھتے ہیں :

”برگسان کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلہ نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطہ نظر سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف دکھانی دیتی ہیں پارمی ناندیس سے لے کر بریدلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوف کے نظریے میں دکھانی دیتا ہے۔ برگسان نے دو طریقوں سے اس خیال میں ندرت پیدا کی ہے۔ اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبیلت سے متعلق کر دیتا ہے۔ یہ خیال آس کے نظریات کو سائنسک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ ”مکان“ اشیاء کے آس باہمی تباہن کو قرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھانی دیتا ہے اور ”زمان“ کو اشیاء کا رابط باہم کہتا ہے جو

وجدان پر مکمل ہوتا ہے۔ اس کے افکار فی بہ دلعزیزی کے باعث اس کا نظریہ جوش حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف ہر ارتقاء اور حقیقت زمان کا پیوند لکا دیا ہے۔ فرینک تھلیٰ تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں۔

"خود دشمن تحریک کا سب سے دلچسپ اور بہ دلعزیز مفکر برگسان ہے۔ رومانیوں، نتائجیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور منطق ادراکِ حق سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقلی استدلال ہے کار ہے۔ سائنس صرف میکانیکی ہے ہے اس اور جامد اعمال و اشیاء کا جائزہ لئے سکتی ہے۔ عقل جوش حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلی کی مانند ہے۔ وجدان زندگی ہے حقیقی زندگی ہے۔ وجدان خود آگہ شائستہ روحانیت آییز جبت ہے"

اس میں شک نہیں کہ برگسان کے بنیادی افکار فلاہایتوں کی نواشرافت سے مakhوذ ہیں اور وہ نواشراقیوں کی طرح سربیان اور وحدت وجود کا قائل ہے۔ اس پہلو سے اس نے تصوف پر سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ جہاں تک اس کی خرد دشمنی کا تعلق ہے وہ جرم رومانیت اور ارادیت سے متاثر ہوا ہے۔

برگسان کے ارتقائی خلائق میں ترمیم کر کے بعض اپل فکر نے ارتقائی دروزی کا نظریہ پیش کیا۔ ان میں لائل مارکن اور الکرزنٹر قابل ذکر ہیں۔ مارکن (۱۸۵۲-۱۹۳۶ع) برگسان کی حیاتیات کو تسلیم نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ برگسان کے جوش حیات اور مرورِ محض جیسے معمروں کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انہیں رد کر کے فلسفہ ارتقاء کی عمارت سائنس کی بنیادوں پر اٹھانی چاہئے۔ مارکن نے میکانکیت اور خائیت کے درمیان مقابمت کر کے طبیعی ارتقاء اور خلائق ارتقاء میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مارکن کہتا ہے کہ عمل ارتقاء میں دو قسم کی قوتیں کارفرما ہیں۔ ایک ارتقاء تدریجی کی محکم ہے اور دوسرے کی رو سے دوران ارتقاء میں یک لخت بعض بالکل نئی اشیاء وجود میں آجائیں۔ پہلی کو وہ نتیجہ کہتا ہے اور دوسری کو بروز^۲ کا نام دیتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مادے سے حیات کا بروز بوا^۱ حیات سے جیتنوں کا اور جیتنوں سے ذین کا بروز ہوا۔ یہ ارتقا ذہن پر ختم نہیں پوکا بلکہ مساعد حالات کے پیدا ہو جانے سے بیڈانی قوت کا بروز ہو گا۔ مارکن کے نظرے کی رو سے خدا کائنات سے پہلے نہیں تھا نہ اس نے کائنات کو خلق ہی کیا بلکہ کائنات کے عملی ارتقا سے خدا پیدا پوکا۔

ارتقائی بروزی کا دوسرا ترجمان الکرزنٹر (۱۸۵۹-۱۹۳۸ع) کہتا ہے کہ کائنات زمان / مکان اکائی ہے جو سراسر حرکت و تغیر ہے۔ یہ اکئی مثالیت پسندی کے وجودِ مطلق کے مشابہ ہے۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ یہ کئی ارتقا کی بنیاد

ہے۔ برگسان نے زمان کو مکان سے منزہ کر کے سو روپیں کا نظر بھی پیش کیا تھا اس کے برعکس الگزنڈر نے زمان میں مکان مخلوط کر دیا تاکہ اس میں تسلیل پیدا ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ تسلیل امن وقت پیدا ہوتا ہے جب زمان میں مکان نفوذ کر جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس تسلیل کے باعث کائنات بتدریج ارتقاء پذیر ہو رہی ہے اس میں نہ وقوع آتے یعنی اور نہ یہ عمل زندگیں لکھنے کا ہوتا ہے۔ الگزنڈر کہتا ہے کہ حیات مادے کے عمل کا تسلیل ہے اور مادے کا بروز ہے۔ آخری اور عظیم وجود جو زمان / مکان / اکٹی سے نمودار ہو گا۔ خدا مادے اور ذہن کی طرح زمان / اکٹی کی تخلیق ہے اور عالم کا خالق نہیں ہے جیسے کہ اہل منہب کہتے یعنی۔ خدا روز ازل سے کامل اکمل کی صورت میں موجود نہیں تھا بلکہ بتدریج وجود پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نامکمل خدا کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقا کے منازل طے کر کے اکملت کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔

ارتقاء بروزی اور ارتقاء تخلیقی دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں نظریے سریانی ہیں۔ ارتقاء بروزی کا جائزہ لیتے ہوئے برٹنلر میں اپنی کتاب "منہب و سائنس" میں لکھتے ہیں:

"بروفیسر الگزنڈر ارتقاء بروزی کا ترجمان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جائد مادہ،" حری مادہ اور ذہن انسانی بتدریج ارتقاء پذیر ہوئے ہیں۔ اس نشوونما کا تصور وہی ہے جو لانڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز کا نام دیا ہے۔ حیات کا بروز مادے سے پوا ہے۔ ایک زندہ شے مادی شے بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جیسے حیات کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل سے متعلق کہہ سکتے ہیں جو حیات سے ذہن کی جانب ہوتا ہے۔ ایک "بادہن شخص" زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقا میں ایسی بیچیدگی ہوئی ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیں اس قدر بوط پوئے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و تنظم اس قدر نازک اور دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کی نمود ہوئی ہے۔

وہ کہتا ہے "یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقاء عمل ذہن پر آکر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا حیات سے اور حیات کا مادے سے ہے۔ اس صفت کو میں بزدائیت کہتا ہوں اور جس شے میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔"

اس کے بقول کائنات اسی بزدائیت کو پا لینے کی سعی میں سرگردان ہے۔ یہ بزدائیت تحال نمودار نہیں یعنی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جس کے تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ بروفیسر الگزنڈر اور برگسان کے تاریخی ارتقاء میں کھرا راستہ موجود ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دوران ارتقا میں نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتداء میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک ہراسار قوت اور شے کو ارتقاء پر

مجبوor گر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہے اسے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا۔ پر بعد نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا حافظے میں باقی رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترق کر رہی ہے ایک وقت آئے کا جب یہ پہلے سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے دامن بجانا ضروری ہے اور وہ عقل و خرد ہے جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجود کو بروئے کار لانا چاہیے جن میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔۔۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الکرزنڈر نے برکسان کے فلسفے کو بد نہام و کمال قبول کر لیا ہے بہر صورت دونوں میں گھری ممائیت پائی جاتی ہے اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نہودار ہوئے ہیں۔ ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام ہر رہ گیا ہے۔“

وحدت وجود کے ماننے والوں اور ارتقائے بروزی کے شارحین کا خدا ظاہراً مذہب کا خدا نہیں ہے جو کائنات سے ماؤراء ہے۔ خالق ہے، قادر مطلق ہے، عدم سے وجود میں لاسکتا ہے بلکہ سریانی خدا ہے جو کائنات میں ظاری و ساری ہے اور کائنات سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں اپل مذہب نے نظریات ارتقا سے متاثر ہو کر ماؤرانی خدا سے قطع تعلق کر لیا ہے اور سریانی خدا کے حق میں تاویلی کر رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں سریانی خدا کے اثبات میں دلائل دیے ہیں۔

ارتقائیت کا ایک اور نامور ترجیحان وائٹ پیڈ (1861-1924ع) ہے جو ایک بلند پایہ ریاضی دان بھی ہے۔ اس نے برٹنڈرسل کے ساتھ مل کر منطق کو جدید ریاضیات کی اساس پر از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ پیڈ کے نظریے میں ارتقائیت اور ہم روحیت کا استزواج ہوا ہے۔ ہم روحیت کا پائی لائب نئز تھا جس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ لائب نئز نے کہا کہ کائنات کی ہر شے ارواح سے مرکب ہے۔ ان ارواح کو اس نے موناہ کہا ہے۔ وائٹ پیڈ کی مابعد الطبیعتیات بھی ہم روحیت ہے جس میں خدا روح اعلیٰ کا رجہ رکھتا ہے اور اس نظامِ ارواح کی تکمیل کرتا ہے۔ وائٹ پیڈ نے طبیعتیات کے جدید ترین نظریات اضافت اور مفادیر عنصری سے استفادہ کیا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ آئن سٹان، منکوسک، شروئنگر اور ہائزن برگ کے انکشافات کے باوجود آج بھی سائنس ستر ہوئیں

صدی کے طبیعیات نظریات سے بیجھا نہیں چھڑا سکی۔ اس سائنس میں قدروں کے اے کوئی جگہ نہیں ہے نہ اس میں حسن و جمال، آرٹ یا تصوف کے لئے کوئی کجانش ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی کے درمیان خلا پیدا ہو گیا ہے۔ جذبہ اور عقل ایک دوسرے کی تقویت کا باعث نہیں ہوتے کیونکہ ان کے درمیان رابطہ بحال نہیں ہوسکا۔ اس احسان نے والٹ پیڈ کو مجبور کیا کہ وہ ریاضیات کی دنیا سے نکل کر مابعد الطبیعتیات کی دنیا میں قدم رکھے۔

والٹ پیڈ کا نظریہ جدید سائنس کے دو عقاید کی نئی سے صورت پذیر ہوا ہے (۱) نیوٹن کا نظریہ "حرکت اشیاء اور (۲) ڈیکارٹ کا نظریہ جس کی رو سے جسم اور ذہن ایک دوسرے سے قطعی جذا کانہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس اور آرٹ کو ایک دوسرے سے نہ رد آزما ہونے کی بجائے ایک دوسرے کو تقویت دینا چاہیے۔ وہ انہیں ایک دوسرے میں ضم کر دینا چاہتا ہے۔

والٹ پیڈ کائنٹس کو عضویات "وحدت خیال" کرتا ہے۔ اس کے خیال میں نیجر ایک جامد حقیقت نہیں ہے جو ساکن خلا میں واقع ہے بلکہ "واقعات" کا نظام ہے جس میں ایک مسلسل تناقضی ہاؤ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس نے "واقعات" کی ترکیب عام مفہوم میں استعمال نہیں کی۔ اس سے مراد وہ برق لہریں یہ جو ایم کے اجزاء ترکیبی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان واقعات کی خارجی ترکیب سے مادہ صورت پذیر ہوتا ہے اور داخلی ترکیب سے انسانی ذہن کی تہود ہوئے ہے۔ یہی واقعات کائنٹس کا اساسی عنصر ہیں اور چند قوانین کے تحت صورت پذیر ہوتے ہیں یا منتشر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح موضوع اور معروض کا فرق مٹ کر رہ گیا ہے۔

والٹ پیڈ کے عضویات نظریے میں سائنس، مذہب اور آرٹ ایک دوسرے میں مددغ ہو جاتے ہیں۔ ان کے استزاج سے جو اکائی شکل پذیر ہوئے ہے اس میں سائنس کے حقائق، روحانی اور اخلاقی قدریں اور آرٹ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ والٹ پیڈ روایتی سائنس کے ساتھ روایتی مذہب کو بھی رد کر دیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب "سائنس اور عالم جدید" میں نہایت دقیق اور خیال افروز پڑائی میں اس نے مذہب اور سائنس کے طریق جستجو کا مقابلہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس کی دنیا میں خواہ کتنا انقلاب اور انکشاف کیا جائے اسے فتح و نصرت سے تعییر نہیں کیا جاتا لیکن مذہب بعیشه اسے اپنی شکست پر معمول کرتا ہے کیونکہ اس سے مذہب کے روایتی نظریات کو صدمہ پہنچتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب روز بروز رو بہ تذلل ہے۔ دوسرے ارتقائیت پسندوں کی طرح والٹ پیڈ کا نظریہ اساسی طور پر سریانی ہے اور تو اشرافت کے قربن ہے تو اشراقيوں کی ذات اور والٹ پیڈ کی روح اعلیٰ ایک ہی تصور کے مختلف نام ہیں۔

والٹ پیڈ کو سائنس سے بہ شکایت ہے کہ اس کے انکشافات نے انسان کا ذہنی

اور قلبی رابطہ کائنات سے منقطع کر دیا ہے۔ وہ جو من مثالیت پسندوں کی طرح جنہوں نے کہا تھا کہ کائنات ذہن انسان کی تخلیق ہے اس کھوئے ہوئے تعلق کو بحال کرنا چاہتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکرے ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے پس روہیتی فلسفے کی رو سے تمام اشیاء اور ذی حیات "ارواح" پر مشتمل ہیں اور یہ نظام ارواح جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ بھی ہے روح اعلیٰ یا خدا کے وجود سے قائم ہے۔ یہ کہہ کر وائٹ ہیڈ نے مثالیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح انسان اور کائنات کے درمیان رو حافی ربط و تعلق کو از سر نو قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ رومانی شعراء بالخصوص ورذزارو تھے کا بڑا مداعہ ہے کیون کہ وہ نیچر کو زندہ تصور کر کے اس کے ساتھ جذباتی رشتہ قائم کرتا ہے۔ انہی وجہوں کی بنا پر وائٹ ہیڈ کے ناقابلین کہتے ہیں کہ اس نے جدید سائنس اور فلسفے پر تصوف کا بیونڈ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اس پہلو سے اسے صوفیوں، رومانیوں اور برگسان کا جانشیں سمجھا جاسکتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی

جدلیاتی مادیت پسندی کا شمار فلسفے کے جدید ترین مکاتب میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کی ترکیب لفظی سے ظاہر ہے اس میں جدلیات اور مادیت کا امتزاج ہوا ہے۔ ان اصطلاحات کی تشرع سہولت فہم کا باعث ہوگی۔

لفظ مادیت کا عام مفہوم دنیوی لذات میں دلچسپی لینے کا ہے۔ اس کا فلسفیانہ مفہوم زیادہ وسیع ہے مختصر آئسے مراد ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے کی پیداوار ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے مادیت کا آغاز فلسفہ "یونان" سے ہوا تھا۔ قدماء یونان مادے کو ٹھوس سمعجھتے تھے جیسے ناپا اور تولا جا سکتا ہے۔ اور جسے نہر منے اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ تقسیم کا یہ عمل جاری رہے تو آخر میں ایسے اجزا نہودار ہوں گے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہو سکتی۔ ان اجزاء کو ایم کہتے تھے۔ یہ نظریہ دیماقربطس کا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم اور اس کی روح دوسری مادی اشیاء کی طرح ایشموں پر مشتمل ہے البتہ جسم کے ایم کیف ہیں اور روح کے نہایت لایف ہیں۔ دیوتا لطیف ترین ایشمور سے مر کب ہیں۔ ایسویں صدی کے سائنس دانوں نے کہا کہ ایم نہایت سخت ہر اور ناقابل تقسیم ہیں جو ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ جدید طبیعتیں نے یہ نظریہ مسترد کر دیا ہے۔ بہر صورت رومہ کے فلاسفہ میں ایقوروم اور لکریشیں مادیت پسند تھے۔ رومہ کے زوال اور عیسائیت کی اشاعت سے مادیت کی روایت دب کر رہ گئی۔ ازمونہ وسطیٰ کی صدیوں میں افلاطون اور ارسطو کی مثالیت کا چرچا رہا۔ احیاء العلوم کے سائنس دانوں کلیلیو۔ نیوٹن وغیرہ نے مادیت کی روایت کو نئے سرے سے زندہ کیا۔ جدید سائنس کی ترویج کے ساتھ مثالیت پسندی کے خلاف شدید رد عمل ہوا جو انہاروںیں صدی کے قامیں سیوں کے افکار میں نقطہ عروج ک پہنچ گیا۔ جدلی مادیت کے شارحین کارل مارکس اور الجلس یہی قاموںیوں ہیں۔

مادیت اور مثالیت کے مقابل کی روایت فلسفہ "یونان" سے یاد کار ہے۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ مادہ حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے ذہن یا موضوع کا مدد نہیں ہے۔ ذہن مادے سے نکلا ہے۔ مادے کے بغیر ذہن کا تصور نہیں کیا جاتا۔ مادیت پسندوں کے خیال میں انسان اس لیے سوچتا ہے کہ وہ مغز سر رکھتا ہے خیال مغز سرھی کی پیداوار ہے۔ اور مغز سر مادی ہے۔ مادے۔ جسم یا مغز سر

بغیر سوچ بھار ممکن نہیں ہو سکتی۔ ایکن مادے کو اپنے وجود کے لئے کسی ذہن کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے خیالات و افکار اشیا کو پیدا نہیں کرتے بلکہ اشیا خیالات و افکار کو پیدا کرتی ہیں۔ مادیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ وجود یا خیال میں ایک قسم کا اعتماد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود یا مادہ حقیقی ہے۔ ذہن کا انحصار مادے پر ہے کیونکہ مغز سر جم کی وہ پیداوار ہے مادی ہی ہے۔ ان کے خیال میں کسی با شعور ہستی نے کائنات کو پیدا نہیں کیا بلکہ مادی دنیا یا نیچر نے ذہن و شعور کی تخلیق کی ہے اور ذہن نے خدا کے تصور کو پیدا کیا ہے۔ کوہا خدا نے انسانوں کو پیدا نہیں کیا بلکہ ذہن انسانی نے خدا کے تصوو کو خلق کیا ہے۔ دوسرا طرف مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن مادے کا خالق ہے اور مادہ ذہن سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ ہمارے خیالات و افکار ہی اشیاء کی تخلیق کرتے ہیں۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ عالم معروضی حقیقت ہے۔ ہمارے ذہن سے علیحدہ موجود ہے اور اپنے وجود کے لئے ہمارے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ مثالیت پسندوں کا ادعا ہے کہ حقیقت ہمارے ذہن میں ہے اس سے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ سائنس کہتا ہے کہ زمان و مکان ہمارے ذہن کی تخلیقات ہیں۔ مادیت پسند جواب دیتے ہیں کہ مکان ہم میں نہیں ہے بلکہ ہم مکان میں ہیں اور مادہ ہمارے ذہن سے الگ موجود ہے۔

جدلیات کی تدوین بھی فلاسفہ یونان نے کی تھی - Dialectics کا لغوی معنی ہے "بحث کرنے کا فن" اصطلاح میں امن کا مطلب یہ ہے کہ بر شے مجموعہ اخداد ہے یعنی بر شے میں اس کی خدم موجود ہے۔ تمام اشیاء اپنی خد کی شکلیں اختیار کر لیتی ہیں۔ اور ان کے بطون میں بر وقت مشتبہ اور منفی کی کشمکش شروع رہتی رہتی ہے۔ اس طرح متضاد قوتوں کی کشمکش سے عالم میں حرکت و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ تضاد جدلیات کا عظیم قانون ہے۔ پیریقلیتس یونانی جدلیات کا شارح تھا۔ اس کا قول ہے :

"کوئی شے ساکن نہیں ہے۔ بر شے تغیر پذیر ہے۔ کوئی شخص ایک بی ندی میں دوبار غسل نہیں کرتا۔"

پیریقلیتس نے تغیر و حرکت کی اساسی اہمیت کی طرف توجہ دلانی اور کہا کہ تضادوں ہی اشیا کے تغیر و ارتقا کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور اس کے متباعین کی سکونی ما بعد الطبیعتیات کی پسندگیر مقبولیت کے باعث جدلیات کو فروغ نہ ہو سکا۔ پیگل نے انسیوں صدی میں اس کا احیاء کیا اور اسے نئے سرے سے مدون کیا۔ پیگل نے پیریقلیتس کی ہم نوافی کرتے ہوئے کہا کہ کائنات میں بر کھیں تغیر و حرکت کی کارفرماں ہے۔ کوئی شے کسی دوسری شے سے علیحدہ اپنا وجود نہیں رکھتی۔ سب اشیاء ایک دوسرے سے مروٹ و منسلک ہیں ایکن پیگل نے جدلیات کو مثالیت پسندی کے تابع کر دیا جب اس نے کہا کہ ذہن میں جو تغیرات واقع

ہوتے ہیں وہی مادی عالم میں بھی ہوتے ہیں۔ اس نے جدایاں عمل کے چند قوانین وضع کیے جو اس لحاظ سے اہم ہیں کہ جدلی مادیت کے شارحین نے بھی انہیں اخت کیا ہے۔

ہیگل کی جدلیات کے تین پہلو ہیں۔ ۱۔ اثبات ۲۔ نفی ۳۔ نفی کی نفی یا اتحاد۔ اس نظریے کی وضاحت کے لیے وہ پہلو کی مثال دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ پہلو میں نشو و نما کی قوت اثابی ہے لیکن بھی نشو و نما اسے پیج میں تبدیل کر دیتی ہے جو پہلو کی نفی کر دیتا ہے بھر اس پیج سے اکھوا پہلو ہے جس سے نفی کی نشی ہو جاتی ہے لیکن جس میں پہلو اور پیج دونوں کا جوپر محفوظ رہتا ہے۔ اس طرح نفی کی نفی یا اتحاد کی صورت میں مشتب اور منفی دونوں صلاحیتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اس آخری عمل کو ہیگل کی اصلاح میں "قدروں کا تحفظ" کہا جاتا ہے۔ یہ عمل اسی صورت میں کائنات میں ہر کہیں جاری ہے اور اسی کے طفیل پر تصور سے وسیع تر تصورات عالم وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ہیگل کے خیال کی رو سے یہی عمل کائنات کے ارتقا کا اصل سبب ہے۔ وہ کہتا ہے:

"تضاد اور حرکت زندگی کی بنیاد ہے۔ اسی اس لیے تغیر پنیر ہوتی ہیں اور حرکت کرنے ہیں کہ خود ان کے بطون میں تضاد کا عنصر موجود ہے۔ تحفظ اقدار کے ساتھ ہیگل کا ایک اور اصول وابستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جدلیات عمل سے کمیت کیفیت میں بدل جاتی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ہر تبدیلی مختاد قوتوں کی کشمکش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کوئی شے ارتقاء پنیر اس لیے ہوتی ہے کہ اس میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے۔ یہ تغیر دو قسم کا ہوتا ہے۔ جب کوئی شے اپنی اصل صورت میں رہ کر بدلتی ہے تو اسے کمیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ جب وہ اپنی صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ اس طرح کمیت کیفیت میں بدلتی رہتی ہے۔ پانی کی مثال لیجئے۔ جب پانی اپنی اصلی صورت میں ہوتا ہے یا مختلف شکابیں اختیار کرتا ہے تو یہ اس کی کمیت کی تبدیلی ہوگی۔ لیکن وہ گیسوں میں منقسم ہو جائے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہیں گے۔ یہ عمل اسی طرح ساری کائنات میں ہر کہیں جاری ہے۔

ہیگل کی مثالیت کے خلاف رد عمل ہوا تو جو منی میں لذوگ فوٹر باخ (۱۸۱۴ء) نے ہیگل کے انکار پر کڑی گرفت کی۔ اس نے اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی قاموسیوں کی طرح مذہب الہیات اور ما بعد انطباعات کی تردید میں قلم اٹھایا اور کامل مادیت کا ابلاغ کیا۔ کارل مارکس اور انجلس نے جو ہیگل کے متبوعین میں سے تھے ہیگل کی مثالیت سے قطع نظر کر کے اس کی جذبات کو مادیت میں منتقل کر دیا اور جدلی مادیت پسندوں کی بنیاد رکھی۔

کارل مارکس ۱۸۱۸ء میں جرمی کے ایک شہر ٹربر میں ایک ہودی پیر شر کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے آباء و اجداد ریانی تھے لیکن اس کے باپ نے مصلحتنا عیسائیت قبول کر لی تھی۔ مارکس نے ہاں اور بولن کی دس گاہوں میں اعلیٰ تعلیم

بائی - قانون کی تعمیل کے بعد اس نے تاریخ اور فلسفہ کا خصوصی مطالعہ کیا۔ ۱۸۵۱ع میں مشہور رومی فلسفی اپیکوروس پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ فارغ التحصیل ہو کر تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا لیکن وہ اس انقلابی تحریک کی لیپٹ میں آ کیا جو شاہ فریدرک ولیم سوم کی موت کے بعد جرمی میں شروع ہوئی۔ مارکس جاگیرداری نظام کا سخت مخالف تھا جس نے صدیوں سے عوام کو ابتدائی حقوق سے بھی محروم کر رکھا تھا۔ اپنے انقلابی انکار کی اشاعت کے لیے مارکس نے ایک رسالے رینش زانی ٹنگ کی زمام ادارت سنہال لی اور اس میں اپسے ذور دار اور پر مغز مضامین لکھئے کہ دور تک اس کی علمیت اور وجودت فکر کی دھاک بیٹھے گئی۔ ۱۸۶۳ع میں حکومت نے یہ پرچہ بند کر دیا۔ ۱۸۷۷ع میں پرس میں مارکس کی ملاقات مجلس سے ہوئی اور دونوں کی عمر بھر کی دوستی کا آغاز ہوا۔ ان ایام میں مارکس کو اپنے والد سے ایک معقول رقم ملی جس سے اس نے اپنا چھاپا خانہ خرید لیا اور ایک نیا پرچہ "نیو رینش زانی ٹنگ" کے نام سے جاری کیا۔ حکومت نے یہ پرچہ بھی بند کر دیا اور مارکس کو نہایت پریشان حالی میں پجرت کرنا پڑی جس سے اس کا سارا اثناء دریا بردا ہو گیا۔ مارکس کی انقلابی سرگرمیوں کے باعث مغربی ممالک کی حکومتیں اس سے خائف رہتی تھیں اور اسے کہیں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا جاتا تھا۔ جب اسے جرمی سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تو وہ بیلجم چلا گیا اور وہاں سے خارج البلد ہوا تو پرس پہنچ گیا۔ مارکس کی اس در بذری میں اس کی با وفا بیوی جینی نے رفاقت کا حق ادا کیا۔ جینی جاگیرداروں کے ایک ممتاز خاندان فان و سٹ فالن کی فرد تھی۔ وہ نہایت حسین و جمیل تھی اور ناز و نعم میں بیلی تھی۔ شاعر پائی اور لاسال جیسے مبصرین حسن و جمال نے اسے خراج عقیدت پوش کیا ہے۔ جینی نے شوہر کی محبت پر اپنا سب کچھ قربان کر دیا۔ زندگی کی آسانشوں کو خیر باد کہا اور شوہر کے ساتھ جلاوطنی کی زندگی گزارنا قبول کر لیا۔ اشتہالی جماعت کا منشور جیسے مارکس اور انجلیس نے مرتب کیا تھا ۱۹۲۸ع میں شائع ہوا۔ اس کا مشہور نعرہ تھا "دنیا بھر کے محنت کشو! متعد ہو جاؤ" ۱۸۷۹ع میں پر طرف سے مایوس ہو کر مارکس نے لندن کا رخ کیا اور وہیں مر کر بیونڈ زمین پوا۔

انجلیس ۱۸۲۰ع میں جرمی کے ایک شہر بارمن میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک مستول کارخانے دار تھا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر انجلیس باپ کی طرح کاروبار کرنے لگا۔ انجلیس کا خاندان اپنے شہر میں پڑا معزز سعجہا جاتا تھا اس لیے جب انجلیس نے انقلابی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا تو اس کے باپ کو بڑی مایوسی ہوئی۔ انقلابیوں نے حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کی تو انجلیس نے بڑے جوش و خروش سے اس میں حصہ لیا۔ بیلن کے قریب پتھیاروں کی کمی اور رسے کی مشکلات کے باعث انقلابیوں کو سرکاری فوج نے شکست دئے کہ تباہ کر دیا۔ انجلس بچ نکلا اور مانچستر چلا گیا جہاں اس کے باپ کا ایک کارخانہ تھا۔ مانچستر کے دوران

نیام میں اس نے مزدوروں کے مصائب کا بہ نظر غائز مطالعہ کیا۔ اس کی کتاب "انگلستان کے مزدور طبقے کے احوال" ذاتی مشاہدات پر مبنی تھی۔ اس کتاب کا انگلستان میں بڑا چرچا ہوا اور عوام مزدوروں کی زبیون حال سے پہلی مرتبہ آگہ ہوئے الجلس ۱۸۷۰ تک مانچسٹر میں مقیم ربا اور مارکس میں اندن میں اپنا تحقیقی اور انقلابی کام کرتا رہا۔ ان سالوں میں ان کے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ یہ خطوط چھپ گئے ہیں ان کے مطالعہ سے دو جگری دوستوں کے گھرے علمی و ذوقی اشتراک کا پتہ چلتا ہے۔ ۱۸۷۱ع میں انگلیس نقل مکان کر کے لندن آگیا۔ اس دوران میں اس کا باپ وفات پا چکا تھا انگلیس کو لاکھوں کی جانباد ترکے میں ملی لیکن اس نے اپنا سب کچھ انقلابی تحریک پر لٹا دیا۔ اس نے شوہجی تربیت پائی تھی علم حرب کا ماہر ہونے کے باعث اس کے دوست اسے 'جرنیل' کہا کرتے تھے۔ وہ دہن کا بڑا پکا تھا امن کا مقولہ ہے:

"کہاہرے راستے میں رکاوٹ آجائے تو کاوا دے کر مت نکل جاؤ۔ اس کا سامنا کرو اور کود کر اسے پار کرو"

لندن پہنچ کر مارکس اور اس کے اہل و عیال کو جس تنگ دستی اور پریشانی کا سامنا کرتا بڑا اس کی جھلکیاں جیسی مارکس کے خطوط میں جا بجا دکھائی دیتی ہیں۔ ایک دفعہ مارکس کو کرانے کے مکان سے بے دخل کر کے اس کا سارا سامان فرق کر لیا گیا کیوں کہ ہائی پونڈ اس کے ذمے واجب الادا تھے۔ جیسی ایک خط میں لکھتی ہے:

۱۸۵۰ع کے موسم ہمارے ہمیں چیلی وala مکان چھوڑنا بڑا۔ میرا بھد بے چارہ فاکس ہمارا تھا۔ روزمرہ کی پریشانیوں سے باعث میری صحت خراب ہو گئی۔ ہم چاروں طرف سے مصائب میں گھرے ہوئے تھے۔ قرض خواہ ہمارا پیچھا کر رہے تھے۔ ایک ہفتے تک ہم ایک جرم ہو ٹول میں ٹھہرے رہے۔ یہاں کا قیام بھی مختصر ثابت ہوا۔ ایک صبح ہو ٹول والے نے ہمیں ناشتہ دینے سے انکار کر دیا اور ہمیں نئی قیام گہ کی تلاش ہوئی۔ میری ماں جو تھوڑی بہت امداد کرنے تھیں اسی نے ہمیں فاقلوں سے بچانے رکھا۔ آخر ہمیں ایک یہودی فیٹہ بیچنے والے کے مکان میں دو کمرے مل گئے جہاں ہم نے گرمی کا موسم نہایت تکلیف میں گزارا۔" ایک اور خط میں لکھتی ہے:

"۱۸۵۲ع کے ایسٹر بر ہماری نہی فرانس کشید نزلے کا شکار ہو گئی۔ تین دن رات وہ زندگی اور موت کی کشکش میں گرفتار سکتی رہی۔ اس کی تکلیف دیکھی نہیں جاتی تھی۔ جب اس نے دم توڑ دیا تو ہم نے اس کی نہی سی نعش کو عقبی کمرے رکھا اور سامنے کے کمرے میں فرش پر ہم نے اپنے بستر بھائے۔ تینوں بھے ہمارے ساتھ لیٹ گئے ہم سب اس نہی سے فرشتے کے لئے رو دے تھے جس کا جسدے جان بھولے کمرے میں بڑا تھا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
بے چاری ٹھوپی کی موت اپسے حالات میں واقع ہوئی کہ جب ہم فاقع کاٹ رہے تھے - ہمارے جرمن دوست بھی ہماری کچھ مدد نہ کر سکے - ارنست جونز نے جو ہمارے یہاں آیا کرتا تھا امداد کا وعدہ کیا لیکن کچھ بھی فراہم نہ سکا - میں اپنے دل میں درد کی دنیا لیجے ایک فرانسیسی بناء گزین کے ہاں کئی جو ہمارے بڑوس میں رہتا تھا اور ہمارے یہاں آیا کرتا تھا - میں نے اسے اپنی بپتا سنائی اور مدد مانگی - امن جوانمرد نے نہایت دلسوزی کے ساتھ مجھے دو ہونڈ دیے - اس رقم سے ہم نے امن تابوت کا انتظام کیا جس میں ہماری پاری بھی ابدی نیند سورہی ہے - جب وہ پیدا ہوئی تھی تو اس کے لیے ہمیں گھووارہ نہ مل سکا تھا اور اب اس کے تابوت کے لیے کیا کچھ نہ کرنا پڑا - لوگ اس کی نعش لیے کر قبرستان چلے تو ہمارے دلوں پر کیا کیا عالم گزر گئے -

جینی اپنے شوہر کی طرح پوجوش انقلابی تھی اور اپنے باتوں سے مارکس کے مسودے صاف کیا کرق تھی - امن نے نامساعد حالات کا دلیری سے مقابلہ کیا البتہ اس بات سے وہ کڑھتی تھی کہ مالی پریشانیوں سے اس کے شوہر کو تکلیف ہوتی تھی - جوزف ویندیر کو لکھتی ہے :

"یہ مت خیال کرنا کہ میں ان پریشانیوں کے سامنے جھک جاؤں گی - میں جانتی ہوں کہ ہماری کشمکش کچھ ہمارے ساتھ خاص نہیں ہے - مجھے اس بات سے دلی خوشی ہے کہ میرا پیارا شوہر میری زندگی کا سہارا بھی میرے ساتھ ہے - اس بات سے البتہ مجھے دکھ پوتا ہے کہ اسے معمولی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس کی امداد کا کچھ انتظام نہ پوسکا - وہ جو دوسروں کی مدد کرنے میں دلی خوشی محسوس کرتا رہا ہے اب خود محتاج ہے۔"

ان حالات میں جینی اپنے قیمتی کپڑے 'زیور' برتن گرو رکھ کر یا بیچ کر ان انقلابیوں کے لیے نان نفقہ کا انتظام کرق رہی جو یورپ سے بھاگ کر لندن میں پناہ لے رہے تھے - اس کی کھانے کی میز پر صبح و شام ان تباہ حال غریب الوطنوں کا پجوم رہتا تھا - وہ نہایت شفتت اور بخنده پیشانی سے ان کی پذیرانی کرق توی - یہ لوگ جینی کے لبوب پر ہمدردی کی مسکرابٹ دیکھ کر اپنے آلام و مصائب بھول جاتے تھے - جینی کو جھیز میں جو ہماری چاندی کے برلن ملے ان پر آرکل خانوادے کا نشان کھدا پوا تھا - آرکل خان وسٹ فالن کے قربت دار تھے - ایک دن کارل مارکس یہ برلن گرو رکھنے کے لیے بازار گیا - دکان دار نے آرکل کا نشان دیکھا اور پھر تعجب سے مارکس کی ہیئت کڈانی برنظر کی - اس کا ماتھا ٹھنکا اور چین بھیں ہو کر پوچھنے لگا تمہارے پاس یہ برلن کیسے آئے - مارکس نے بڑی مشکل سے اس کی تشقی کی اور اپنی جان چھڑانی - کچھ عرصے تک مارکس نیوبارک ہیرنڈ ٹریبیون کی نامہ نگاری سے اپنا اور اپنے بھوپ کا پیٹ پالتا رہا - کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ اس نے کئی کئی دن گھر سے باہر قدم نہیں رکھا کیونکہ اس کے پاس کہنے نہیں تھے - معمول

نوریات کے لئے اسے اپنے تن کے کھڑے بھی گرو رکھنے پڑے۔

ان نامساعد حالات میں بھی مارکس نے اپنا کام جاری رکھا۔ جب وہ مطالعے اور تصنیف و تالیف سے فارغ ہوتا تو انقلابی سرگرمیوں میں منہمک ہو جاتا۔ ۱۸۶۴ع میں اس نے پہلی بین الاقوامی مجلس لندن میں قائم کی۔ اس میں مازنی 'پر دوم' باکونن اور لاسال کے اشتہال خیالات و افکار کا تنقیدی جائزہ لی کر اس نے محنت کشون کے لیے واضح طریق کار وضع کیا۔ اس کے بعد اس کے گھر میں دنیا بھر کے انقلابی بدایات لئے کے لیے آنے لگے۔ وہ باکونن کی انارکیت کا مخالف تھا اور محنت کشون کی تنظیم کو اہم سمجھتا تھا۔ اس کی تعریک پر باکونن' کو پارٹی سے نکل دیا گیا۔

مارکس رات کرنے تک مطالعے میں غرق رہتا۔ صبح سویرے برٹش میوزیم چلا جاتا اور ویس بیٹھا کتابیں دیکھا کرتا۔ دس سال کے مسلسل مطالعے کے بعد اس نے اپنی مشہور کتاب "سرمایہ" لکھی جسے "محنت کشون کی انجیل" کہا جاتا ہے۔ ارباب نظر نے ڈارون کی "اصل انواع" کی طرح اسے بھی دور جدید کی انقلاب پرور کتاب مانا ہے۔ اس کی دوسری اور تیسرا جلدیں مارکس کی موت کے بعد انجلیس نے مرتب کر کے شائع کیں۔ "سرمایہ" کا ترجمہ دنیا بھر کی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ مارکس کے علمی تبصر اور جودت فکر کا اعتراف اس کے مخالفین نے بھی کیا ہے۔ وہ لفظ، اقصادیات اور سیاسیات پر گھبری نظر رکھتا تھا اور اپنے دوست اخجاز کی ملک ہفت زبان تھا۔ اسے لاطینی، یونانی، فرانسیسی، انگریزی، پہنچانی اور رومانوی زبانوں پر ہوری پوری دسترس حاصل تھی۔ ایک دفعہ بیمار پڑ گیا مرض نے طول ہکڑا تو مارکس دل بھلانے کے لیے روسی زبان سیکھنے لگا۔ خسی صحت کیا تو وہ اسے بولنے اور لکھنے پر ہوری طرح قادر تھا۔ مارکس کے گھر میں مغربی ممالک کے انقلابی پناہ گزین جمع ہوتے تھے تو مارکس پر ایک کے مانہا اس کی اپنی زبان میں اپنی کرتا جس سے ان غریب الوطنوں کا چہرہ خوشی سے کھل جاتا۔ مارکس کو دنیا بھر کے ادب سے دلچسپی تھی۔ گوئٹھے، اسکنلیس، بالزاک، مروانائیز امن کے بیوب تھے۔ وہ الف لیلہ اور مقامات حیری کا بھی شیدائی تھا اور ان کے ترجمے مزے لئے کر پڑھتا تھا۔ اوآخر عمر میں ان کتابوں کو اصل زبان میں پڑھنے کے لئے اس نے عربی میکھنے کا ارادہ بھی کیا تھا۔ ۱۸۸۱ع میں مارکس کی جانشانی یوی بھی اسے داغ منارت دے گئی۔ انجلیس نے جیونی کی قبر پر خطبہ دوئی پوئے کہا: "یہ خاتون دوسروں کو مسرت بہم پہنچا کر خود دل مسرت میسوس کیا کر رکی تھی۔"

(۱) باکونن اور اس کا ہیرو کروپانکن روی نژاد انارکیست تھے۔ ان کے خیال میں ریاست تمام ارثیوں کی جڑ ہے اس لئے سب سے پہلے اس کا خانمہ خود رہی ہے۔ ان کے نظر میں کو انارکیستی اشتالیت کہا جاتا ہے۔

کچھ عرصے کے بعد مارکس کی بڑی بیٹی جو اس کی چھتی تھی عالم جاوداں کو سدھا رکھنی۔ مارکس ان صدھات کی تاب نہ لاسکا۔ ایک دن مجلس امن کی مزاج برسی کو آیا۔ مارکس کی خادم پیلے نے اسے بتایا کہ وہ آرام کر سی پر دراز ہیں اور آرام کر رہے ہیں الجماں قریب آیا تو معلوم ہوا کہ امن کا دوست پیشہ کی نیند سو چکا تھا۔ اس کا کوٹ اتارا گیا تو اندر کی جیب سے اس کے باپ، بیٹی اور بیوی کی عکسی تصویریں ملی جنہیں وہ پیشہ سنبھلے سے لکائے رہتا تھا۔ الجماں نے مارکس کی قبر پر کہا

"امن کا نام اور آس کا کام پیشہ زندہ رہیں گے۔"

مارکس کے بعد انقلابی تحریک کی قیادت مجلس کے ہاتھوں میں آگئی۔ آس نے بڑی آن دھی سے مارکس کا تحقیقی اور انقلابی کام جاری رکھا۔ آس کا کھر بر انقلابی کے لیے بر و ت کھلا رہتا تھا۔ آس نے مغربی مالک کی تحریکوں کو منظم کرنے کے ساتھ اپنے افکار کی تبلیغ کے لیے متعدد کتابیں لکھیں آخر پیغمبر پرس کی عمر میں فوت ہوا۔ مرنے سے پہلے وصیت کی کہ آس کی نعش جلا دی جانے اور خاکستر ایسٹ بورن کے مقام پر سمندر میں ڈال دی جانے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اوقات فراغت میں سیر و تفریج کے لیے جایا کرتا تھا۔ مارکس اور مجلس کی جدی مادیت اشتہارت کا سنگ بنیاد ہے۔ مارکس نے فونٹر باخ کی مادیت ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ پیگل کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے جدی مادیت کی تاسیس کی۔ مارکس نے سب سے پہلے نظریے اور عمل کی تفرقی کو ختم کیا اور کہا کہ نظریے اور عمل میں کامل اتحاد ہے کیونکہ جدی مادیت بدیک وقت ایک نظریہ بھی ہے اور عمل بھی ہے۔ جو شخص اس کا قائل ہوتا ہے وہ اس کی عملی ترجمانی کے لیے بھی کوشش رہتا ہے۔ اس کی رو سے فلسفی اس شخص کو نہیں کہیں گے جو گوشہ۔ تنهائی میں سرنگوں بیٹھا خیالات میں غرق رہتا ہے بلکہ فلسفی وہ ہے جو اپنے نظریے کی عملی تعبیر کے لیے کشمکش کرتا ہے۔ مارکس کا قول ہے کہ فلسفی کا کلم دنیا کی ترجمانی کرنا نہیں ہے بلکہ اسے بدل دینا ہے۔

جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں مارکس اور مجلس نے مادیت سے مابعدالطبعیات کو خارج کر کے آسے جدلیات بنیاد پر از سرتو مرتب کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ آن کے زمانے سے پہلے کی مادیت نیوٹن اور گلیلیو کی سائنس کے زیر اثر تھی اس لیے نظریاتی۔ سکونی اور مابعدالطبعیاتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ مادیت آن تضادات سے خائف تھی جو نیجر میں حرکت و تغیر پیدا کرتے ہیں اس لیے آس کا تعاق انسان کی عملی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا۔ مارکس نے کہا کہ جدید سائنس کی رو سے نیجر کا عمل جدلیاتی ہے اور بقول مجلس:

"دنیا بنی بنائی گوناگون اشیاء کا ملفوہ نہیں ہے بلکہ گوناگون اعمال کا مجموعہ ہے جس سے اشیاء جو ہمیں بظاہر جامد دکھانی دیتی ہیں اور آن کے عکس جو ہمارے ذہن پر بڑتے ہیں بدلتے رہتے ہیں۔ کئھی وہ معرض وجود

میں آتے ہیں اور کبھی مٹ جاتے ہیں۔“

قدیم سکونی مابعد الطبيعیات کا ذکر کرنے ہوئے مارکس نے کہا کہ انلاطون کا نظریہ امثال اس کی معروف مثال ہے۔ اس کی رو سے دنیا چند ساکن و جامد اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ آہاگ موجود ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ فطری مظاہر کا دقت نکاہ سے مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ برشے حرکت میں ہے اور ہر کہیں تغیر و تدبیر کی کارفرمانی ہے۔ بقول مارکس:

”جدلیات حرکت کے عمومی قوانین کی سائنس ہے خواہ یہ حرکت خارجی عالم میں ہو خواہ انسانی میں ہو۔“

مارکس نے کلاسیکی مادیت کو میکانیکی مادیت کا نام دیا ہے اور کہا ہے کہ آنسوؤں صدی میں مادیت جدلیات کے قریب تر آگئی کیوں کہ جدید سائنس کی روح جدلیاتی ہے جو مابعد الطبيعیات نظرے کے منافی ہے۔ جب تک سائنس پر مابعد الطبيعیات کے اثرات غالب رہے وہ مابعد الطبيعیاتی مادیت کی ترجیحی کریں۔ جدید سائنس نے جدلیات کو جنم دیا ہے۔ مابعد الطبيعیاتی مادیت سے جدلیاتی مادیت کا ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر ہوا:

(۱) مابعد الطبيعیاتی مادیت قدماء یونان و روم اور انہارہوں صدی کے فرانسیسی قاموں نے پیش کی۔ قاموں نے کائنات کو ایک عظیم کل قرار دیا اور اس کے حرکی پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ مزید براں انہوں نے عمل تاریخ سے اعتنا نہیں کیا۔ وہ قدماء کی طرح نظریے کو عمل سے جدا کر کے دیکھتے رہے۔ چنانچہ انہارہوں صدی کی مادیت جسے لامتی۔ ہولیاخ وغیرہ نے مرتب کیا تھا روایاتی مابعد الطبيعیات کے تصرف میں رہی۔ مارکس اور انجلس کہتے ہیں کہ اس فرد کی کذاشت کا ازالہ جدلی مادیت میں کیا کیا ہے۔

(۲) جدید سائنس کے انکشافتات نے مابعد الطبيعیاتی اور میکانیکی مادیت کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ مارکس نے جدید سائنس کی روشنی میں مابعد الطبيعیاتی کو مادیت سے علیحدہ کیا اور پھر مادیت میں جدلیات کو شامل کر دیا۔

(۳) مارکس اور انجلس نے کہا کہ جو قوانین عالم مادی میں کارفرما ہیں وہی انسانی معاشرے پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر انہوں نے تاریخی مادیت کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ جو تضادات مادی عالم کے ارتقاء کا باعث ہو رہے ہیں وہی معاشرہ انسانی کے ارتقاء کا باعث بھی ہیں۔

(۴) مارکس اور انجلس نے پیگل کے تصورات کی پیکار کو طبقات معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ انہوں نے کہا پیگل سچ کہنا ہے کہ کائنات اور فکر انسانی پر لمحہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں لیکن اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ذین میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہی عالم مادی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے بر عکس ہے۔ تصورات اشیاء کی

ہذا اور پس اور اشیاء کے تغیر کے ساتھ تصورات میں بھی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح انہوں نے ”ہیکل کی جدلیات کو جو سر کے بل کھڑی تھی دوبارہ اپنے پاؤں پر کھڑا کر دیا“۔ مارکس کہتا ہے: ”جرمن فلسفہ آسمان سے زمین کی طرف آنا ہے۔ ہمارا فلسفہ زمین سے آہن کی طرف جاتا ہے۔“

جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات میں صرف دو اشیاء یعنی مادہ (اسے وجود بھی کہا جاتا ہے) اور فکر و خیال۔ فکر وہ ہے جو ہم مادی اشیاء سے جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں اخذ کرتے ہیں۔ وجود یا مادہ وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنی حیات سے کرتے ہیں مثلاً کاغذ کو مادہ کہا جائے گا لیکن اس کے سفید ہونے کا خیال ادراک سے پیدا ہوگا۔ اس نظریے کی رو سے فکر و خیال سے پہلے مادے کا وجود تھا۔ مادے کی دو خاصیتیں ہیں (۱) وہ مکان و زمان میں موجود ہے (۲) وہ حرکت کرتا ہے۔ مارکس ایسی اشیاء کے وجود کا قائل نہیں ہے جو زمان یا مکان سے علیحدہ، یا ماوراء ہوں یا کسی مادی شے سے علاقہ نہ رکھتی ہوں۔ چنانچہ وہ خدا کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ زمان کے باہر خدا کا وجود تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خدا کسی لمحے میں موجود نہیں ہے۔ مکان سے باہر آس کے وجود کو تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ وہ کہیں بھی موجود نہیں ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی کے اساسی قوانین درج ذیل ہیں:

(۱) کوئی شے قطعی۔ حکمی اور مطلق نہیں ہے۔ سب اشیاء پیدا وقت حرکت و تغیر میں ہیں۔ انجیس کہتا ہے:

”مادے کا بغیر حرکت کے تصور کرنا اتنا ہی محال ہے جتنا کہ حرکت کے بغیر مادے کے تصور کرنا۔“

بھی جدلیاتی مادیت پسندی کا پہلا قانون ہے۔ اس کی رو سے کوئی شے اپنی جگہ پر قائم ہی رہتی۔ ہر شے ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کا ماضی ہے حال ہے مستقبل ہے۔ کائنات کی کوئی شے اس عمل تغیر نے محفوظ نہیں ہے۔

(۲) کائنات میں اشیاء ایک دوسرے سے الگ تھلک موجود نہیں ہیں بلکہ ہر شے دوسری پر اثر انداز ہو کر اس میں تغیر پیدا کر رہی ہے۔

اس قانون کا اطلاق انسانی معاشرے اور علوم پر کیا جائے تو مفہوم ہو گا کہ سیاست، معاشیات، ادبیات، فنون لطیفہ وغیرہ کا آپس میں گمراہ تعلق ہے اور ان کے عوامل و موثرات ایک دوسرے میں نفوذ کرے گے: ورنہ ہیں۔ جدلی مادیت پسند کہتے ہیں کہ بورڈوا اہل علم ادب و علم کے مختلف شعبوں کو ایک دوسروں سے الگ الگ کر کے ان کا مطالعہ کرتے ہیں اس لیے انتشار فکر کے شکار ہو جاتے ہیں۔

(۲) تیسرا قانون اخداد وہی ہے جو پہلی کی جدلیات کا بھی اصل اصول ہے یعنی بہترے کے بطور میں اس کی ضد موجود ہے جو بالآخر اس کی نفی کا باشت ہوتی ہے۔ یہی تضاد نیجر اور معاشرے میں عمل ارتقاء کا محرك ہے۔ اسیہ ہر کمیں اپنی اخداد میں بنتی جاری رہیں۔ مشتبہ اور منفی میں بر وفت کشمکش جاری رہتی ہے۔ تمام تغیر و تبدل اسی کشمکش کی نتیجہ ہے۔ اشیاء متغیر ہوتی ہیں کیونکہ ان میں مشتبہ اور منفی کا تضاد موجود ہے۔

(۳) چوتوا قانون یہ ہے کہ پر اثبات میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے اور پر نفی کی نفی ہو جاتی ہے۔ جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جنٹی مادیت پسندوں نے اس عمل کی معاشرتی ترجیحی یوں کی ہے کہ زرعی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ نظام معاشرہ قائم ہوا۔ جاگیرداروں کو اپنا کم چلانے کے لیے روپے کی ضرورت تھی جو تاجر فراہم کرتے تھے۔ محنت و مشقت کا کام مزارعوں اور غلاموں کے سپرد تھا۔ یہ اس معاشرے کا ابتدائی پہلو ہے لیکن اسی میں اس کی نفی بھی مضمعر تھی۔ مرور زمانہ سے تجارت پیشہ طبقے نے اتنی قوت حاصل کرلی کہ انہوں نے جاگیرداروں کو کجول دیا۔ اب طاقت تاجریوں یا بورڑوا کے ہاتھوں میں آگئی صنعتی انقلاب کے بعد جاگجا کارخانے کھول گئے جن میں کام کرنے کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ مزدور اپنی وجہ معاشر کے لیے سرمایہ دار کا محتاج تھا کیونکہ جب تک وہ اپنی قوت بازو اس کے ہاتھ نہ پہنچتا اسے فاقع کرنا پڑتے تھے چنانچہ مزدور کا مقام سرمایہ دارانہ نظام میں وہی ہے جو جاگیردارانہ نظام میں مزارعوں یا غلاموں کا تھا۔ جاگیرداروں کی نفی بورڑوا نے کی تھی۔ بورڑوا کی نفی مزدور کریں گے۔ اس طرح نفی کی نفی ہو جائے گی اور معاشرہ انسانی ترقی کے راستے پر ایک قدم اور آگئے بڑھائے گا۔

ہم نے دیکھا کہ جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات دو اشیاء بر مستعمل ہے وجود جو اصل ہے اور فکر و خیال جو اس کی فرع ہے۔ اس نظریے کا اطلاق معاشرہ انسان ہر کو اپنے تو معاشرے کے مادی احوال یا وسائل پیداوار کو وجود یا اصل سمعھا جانے کا اور سیاسیات، مذہب، اخلاق اور علوم و فنون اس کے فروع ہوں گے جو قدرتاً اپنے اصل سے وابستہ ہوں گے۔ اس بات کی تشرع کے لیے جدی مادیت پسند جدید سرمایہ، دارانہ معاشرے کی مثال دیتے ہیں۔ اس معاشرے میں پیداوار کے وسائل نے مختلف طبقات کے درمیان علانق خلق کئی ہیں جو شخصی املاک اور استحصال پر مبنی ہیں۔ چنانچہ اس کا سیاسی نظام ان ہی علانق سے صورت پذیر ہوا ہے۔ بورڑوا

(۴) لفظ Bourg سے نکلا ہے جس کا معنی ہے منڈی۔ بورڑوا یعنی تجارت ہیشے۔

وسائل پیداوار کے مالک ہیں اس لیے ریاست پر انہی کا قبضہ ہے۔ ریاست کو انہوں نے انہی مفادات کے تحفظ کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ سیاسیات کی طرح سرمایہ دارانہ معاشرے کے قانون، مذہب، اخلاق، فلسفہ اور آرٹ کی تشكیل اس انداز سے ہوئی ہے کہ وہ بورڑوا کے مفادات کی تقویت کے اسباب ان گئے ہیں۔ اور ان کی مدد سے بورڑوا محنت کشیوں پر اپنا تصرف و تغلب برقرار رکھتے ہیں۔

مارکس اور مجلس تاریخی مادیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صبح تاریخ کے انسان قبائل کی صورت میں مل جل کر رہے تھے تو معاشرہ انسان کی بنیاد پڑی اس زمانے میں وہ شکار سے اپنا پیٹ پالتے توئے۔ شکار پتھر کے کھاڑے، چاقو اور برجھے سے کھیلا جاتا تھا کہ اس عہد کے محنت کے اوزار ہی تھے۔ اس دور کو قدیم اشتالیت کا زمانہ کہا گیا ہے جس میں محنت کے اوزاروں کے ساتھ خوراک اور عورت کا اشتراک ہی تھا۔ بر شخص اپنی قوت کے مطابق کام کر کے خوراک کا حق دار بتتا تھا۔ پیداوار کے وسائل کے بدلتے سے زرعی انقلاب برپا ہوا۔ بل اور ہماوڑے ایجاد کر کے گئے اور شخصی املاک کا آغاز ہوا جس نے قدیم معاشرے کا خاتم کر دیا۔ نئے زرعی معاشرے میں طاقت ور جنگجو سرداروں نے اراضی کے وسیع اور شاداب قطعوں پر تقاضہ کر لیا اور کمزوروں کو غلام بنا کر ان سے کھیتی باری کا کام لینے لگے۔ پیداوار کے نئے وسائل نے نئے نئے پیداوار کے علاقے قائم کئے اور معاشرہ آقا اور غلام کے طبقات میں منقسم ہو گیا۔ غلاموں کو ان کی محنت کے نمرے سے اتنا ہی حصہ دیا جاتا تھا جس سے کہ وہ اپنا اور انہی بچوں کا پیٹ پال سکیں باق حصہ آفون کی جیب میں جاتا تھا۔ مرور زمانہ سے جب خلائق اور ملوک معاشرے کرنا شروع کیں اور محنت سے جی چرانے لگے تو جاگیرداری اور ملوک معاشرے نے جنم لیا۔ اس معاشرے میں جو سیاسی ادارے قوانین اور مذہب و اخلاق صورت پذیر ہوئے ان کی بنیاد وسائل پیداوار اور علاقے پیداوار ہی بر اٹھائی گئی تھی۔ چنانچہ وہ جاگیرداروں اور بادشاہوں کے خصوصی حقوق کا تحفظ کرتے تھے۔ انہارہوں اور انسوویں صدیوں میں سائنس کی ترقی نے ایک بار بھر پیداوار کے وسائل کو بدلت کر رکھ دیا۔ دخانی الجن اور کپڑا بننے کی کاون کی ایجادات سے نئے نئے علاقے پیداوار کا ظہور ہوا اور معاشرہ بورڑوا اور برونوئی طبقات میں بٹ گیا۔ آج کل کے سیاسی ادارے، نظام کلیسا، اخلاق قدریں اور علمی و فنی تخلیقات سرمایہ دارانہ معاشرے کی تقویت کا باعث بنی ہوئی ہیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد وسائل پیداوار کے بدلتے سے زرعی معاشرہ ختم ہو رہا ہے جیسے زرعی انقلاب نے شکار کے زمانے کا معاشرہ ختم کر دیا تھا۔

تاریخی مادیت کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ جب وسائل پیداوار میں ترقی ہوئی ہے تو برس اقتدار طبقہ جو وسائل پیداوار کا مالک ہوتا ہے معاشرے کے زیر دست طبقات کو اس ترقی سے فیض یاب ہونے سے ہے جب و اکبر، عروم رکھتا ہے نتیجہ معاشرے میں تضادات پیدا ہو جاتے ہیں اور طبقاتی کشمکش شروع ہو جاتی ہے

جو بالآخر غاصب طبیعت کا خامکہ کر دیتی ہے ۔

تاریخی مادیت اور عمل تاریخ ہر بحث کرتے ہوئے جرجیس پولٹنر نے اپنی کتاب "میادیات فلسفہ" میں اس طرح استدلال کیا ہے :

(۱) تاریخ انسان کا عمل ہے ۔

(۲) عمل جو تاریخ بناتا ہے اسے انسان ارادہ معین کرتا ہے ۔

(۳) یہ ارادہ انسان ہی کے خیالات کا اظہار ہے ۔

(۴) یہ خیالات عمرانی احوال کے عکس یہی جن میں انسان زندگی گزارتا ہے ۔

(۵) عمرانی احوال طبقات اور ان کی باہمی کشمکش کو معین کرتے ہیں ۔

(۶) طبقات عمرانی احوال سے جنم لیتے ہیں ۔

کویا طبقاتی کشمکش عمل تاریخ کی توجیہ ہے کرق ہے لیکن معاشی احوال طبقات کو جنم دیتے ہیں ۔ نتیجہ یہ نیلا کہ معاشی احوال ہی عمل تاریخ کا اصل محرك ہیں ۔ ول ڈیورنٹ نے تاریخی مادیت کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے ۔

"تاریخ کا بنیادی عامل شروع سے معاشی رہا ہے ۔ پیداوار، تقسیم اور صرف، مالک اور مزدور کا تعلق، امراء اور غرباء کے درمیان طبقاتی کشمکش، یہی چیزوں بالآخر زندگی کے دوسرے شعبوں کو خواہ وہ منہجی ہوں یا اخلاقی، فلسفیانہ ہوں یا سائنسی، ادبی ہوں یا فنی ۔ متاثر کرق ہیں ۔ پیداوار اور اس کے علاقوں معاشرے کی انتصادی بنیادیں استوار کرتے ہیں جن پر قانون اور میاسیات کی عارت الہائی جاتی ہے اور جو عمرانی شعور کو صورت شکل عطا کرتے ہیں ۔ مادی اشیاء کی پیداوار کا طریقہ عمرانی، سیاسی اور روحانی اعمال کی تشكیل کرتا ہے ۔ انسان کے وجود کا تعین اس کے شعور سے ہیں ہوتا بلکہ عمرانی احوال امن کے شعور کا تعین کرتے ہیں ۔ آدمی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے خیالات، فلسفہ کے مدارس فکر، اخلاقی اصول، مذہبی عقاید، جماعتی تعصبات اور فنی ذوق کو منصفی اور غیر جانبدارانہ استدلال سے یہ ارتقاء بخشنا ہے ۔ یہ اس کی بھول ہے ۔ وہ نہیں جانتا کہ بنیادی معاشی عوامل اس کے خیالات کا رخ و رجحان معین کرتے ہیں ۔"

مارکس اور انجلیس کے معتبرین نے کہا کہ عمل تاریخ میں صرف معاشی احوال ہی کو عنصر فعال قرار نہیں دیا جاسکتا ۔ ان کے جواب میں انجلیس ایک خط میں جو اس نے ہے بلاک کو لکھا کہتا ہے ۔

"تاریخ کے مادی نظریے کی رو سے ہایاں کار جو عنصر تاریخ ہر اثر انداز ہوتا ہے وہ حقیقی زندگی کی پیداوار ہے ۔ اس سے زیادہ نہ کسی مارکسی نے دعویٰ کیا ہے اور نہ میں نے کیا ہے ۔ اس لیے اگر کوئی شخص یہاں کو توثیق مژوڑ

کر دیا گھٹے کہ معاشی عنصر واحد عنصر فعال ہے تو وہ اس مسئلے کو بے معنی لفاظی میں محصر کر دے گا۔ معاشی احوال اساسی درجہ رکھتے ہیں لیکن ان بر جو نظام تعمیر کیا جاتا ہے اس کے "متعدد عناصر" تاریخی کشمکش پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض حالات میں اس کی پہش معین کرنے میں بہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔ ان تمام عناصر کے درمیان باہمی تاثیر و تاثیر کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ بہرحال جو نتائج یہی مرتب ہوتے ہیں ان میں انجام کار معاشی حرک ہی کو لازمی سمجھا جا سکتا ہے۔^(۱)

ایک دوسرے خط میں جو مثار کن برگ کو لکھا گیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ "انجلس متعدد عناصر سے سو اسی 'قانونی' فلسفیانہ" منہبی اور ادبی و فقی عناصر مراد لیتا ہے۔ تاریخی مادتیت کے نظریے کا حاصل یہ ہے کہ انسان ہمیں کہاتا پڑتا ہے نہ کانا تلاش کرتا ہے ستر پوشی کرتا ہے اور بعد میں فکر کرتا ہے ادبی تخلیق کرتا ہے یا مذہبی عقیدہ رکھتا ہے۔ برٹنڈرسل مارکس کے فلسفی پر محاکمہ کرنے ہونے کہتے ہیں:

"بھیت ایک مفکر کے مارکس راستی پر ہے۔ اس نے یہ اصول مکمل کیا کہ تاریخ میں سیاسی، منہبی اور تاریخی ارتقا معاشی ارتقا کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک عظیم ٹھہر آور خیال ہے جو کلی طور پر مارکس کی ایجاد بھی نہیں ہے کہ اس کا اظہار جزوی طور پر دوسرے لوگوں نے بھی کیا ہے۔ بہر صورت یہ اعزاز مارکس ہی کا ہے کہ اس نے اس اصول کو مضبوط استدلال سے ثابت کیا اور اسے اپنے تمام معاشی نظام کا سنگ بنیاد قرار دیا۔"^(۲)

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں آسٹریا کے عالم طبیعتیں اور فلسفی ارتقا ماخ اور جرمی کے فلسفی رچرڈ ایونیریمن نے جدید طبیعتیں کے انکشافات کی روشنی میں ہو ائم کے تجزیے سے تعلق رکھتے ہیں "عمری انتقاد" کے نظریہ پیش کیا اور کہا کہ ان انکشافات کی رو سے مادہ غائب ہو گیا ہے۔ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ موضوعی ہے اور جو قوانین نیجر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں کیوں کہ عالم بذات خود معروضی نہیں ہے۔ لہذا جدی مادتیت کے نظریہ جو مادے کی معروضیت پر مبنی ہے فرسودہ ہو چکا ہے۔ لینن نے اس اعتراض کا جواب لکھتے ہوئے کہ ماخ کا نظریہ "تجربی انتقاد" بسپ بارکلے کی موضوعی مثالیت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس کی تردید بارہا کی جا چکی ہے۔ لینن مادے کی مابیت پر بحث کرتے ہوئے اس مسئلے کی دو شقیں قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے "والا یہ ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ مادہ خارج حقیقت ہے جو ذہن یا موضوع سے اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور جو اپنے وجود نے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے:

"مادے سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت ہے جس کا ادراک ہم حسیات سے کرنے پر۔"

دوسرा سوال یہ ہے کہ مادہ کیسا ہے۔ لین کہتا ہے کہ اس کا فصلہ کرنا سائنس کا کام ہے ہمارا نہیں ہے۔ پہلے سوال کا جواب قدیم زمانے سے آج تک وہی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوئی رہی ہیں۔ دونوں سوالات الگ الگ ہیں۔ مثالیت پسند ان میں فرق نہیں کرتے اور خلط بحث کا باعث ہوتے ہیں۔ لین کہتا ہے۔

"مادے کی واحد خاصیت جس کے تسلیم کرنے کے ساتھ فلسفیانہ مادیت وابستہ ہے یہ ہے کہ مادہ خارجی حیثیت میں موجود ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی ذہن کا محتاج نہیں ہے۔"

گویا مادہ خواہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی صورت میں موجود ہو ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لئے ذہن کی محتاج نہیں ہے۔

ماخ اور اس کے پیروؤں نے کہا کہ عالم 'نیجر' انسان اور تمام اشیاء صرف ہماری حسیات میں موجود ہیں۔ لین ان سے پوچھتا ہے۔ "کیا نیجر انسان کے ظہور سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی جیسا کہ سائنس تسلیم کر رکھے تو کسی کی حسیات یا شعور میں موجود تھی؟ اس سے لین یہ تیجھے اخذ کرتا ہے کہ مادہ شعور و حسیات سے مقدم ہے۔ اسی بحث کے سلسلے میں لین کہتا ہے کہ ذہن انسانی میں مادے ہی کا عکس پڑتا ہے اور یہ عکس حقیقی ہوتا ہے۔ حسیات کی یہ حقیقت ہی معروضی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ ماخ اور اس کے پیرو صداقت کو موضوعی اور اضافی مانتے ہیں اور مارکس کی صداقت مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ لین آن کے جواب میں کہتا ہے کہ ہمارا علم اضافی صداقت کے راستے ہی سے صداقت مطلق تک پہنچتا ہے۔ نیز صداقت کا معیار عمل ہے جب کوئی نظریاتی تصور عمل نا ثابت ہو جاتا ہے تو وہ معروضی صداقت بن جاتا ہے۔ مارکسیت سائنس کی نظریے اور انقلابی عمل کے اتحاد کا نام ہے۔ لین کے خیال میں موضوعیت پسند ماخ کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور منصب کو مخلوط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس جدلیاتی مادیت پسندی کا ابطال نہیں کر رہے بلکہ مارکسیت کی توثیق کر رہے ہیں۔ اس لئے اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ مارکسیت ایک نہیں تحریک نہیں ہے بلکہ عمل کی طرف رہنائی ہے۔ اس لئے اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ مارکسیت کو آگے بڑھانا ضروری ہے۔ اشتہائی حلقوں میں جدید سائنس کی روشنی میں جدلیاتی مادیت پسندی کی اس ترجیحی اور توثیق کو لین کی نہایاں دین سمجھا جاتا ہے۔

مارکسیوں کے سیاسی نظریے میں ریاست کا تصور بڑا ہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست اس وقت معرض وجود میں آئی تھی جب معاشرہ انسانی دو طبقات

میں منقسم ہوا۔ آقا اور خلام ہا خالب طبقہ اور مغلوب طبقہ۔ خالب طبقے نے مغلوب طبقے پر اپنا تسلط و تغلب قائم رکھنے کے لئے ریاست قائم کی۔ انجلمن لکھتا ہے :

”قدیم زمانے کی ریاست پرده فروشوں اور آقاوں کی ریاست تھی جس کا مقصد غلاموں کو حکوم رکھنا تھا۔ جاگیرداروں کی ریاست کسانوں اور مزارعوں کو دبائے رکھنے کے لیے اللہ کار ثابت ہوئی۔ جدید نمائندہ ریاست سرمایہ داروں کا ایک وسیلہ ہے جس کی مدد سے وہ محنت کشوں کو لوٹ رہے ہیں“

مارکسی کہتے ہیں کہ مغربی مالک میں جس جمهوری طرز حکومت کا رواج ہے اس میں جمهوریت کا شاندی تک نہیں ہے۔ اس نام نہاد جمهوریت میں حکومت کی باگ ڈور چند بڑے بڑے سرمایہ داروں، مسافروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھوں میں ہے جنہوں نے جمهوریت کے نام پر اپنا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ اہل مغرب کا دعویٰ ہے کہ جمهوری طرز حکومت نے عوام کو آزادی عطا کی ہے۔ مارکسی کہتے ہیں کہ یہ آزادی بعض دکھاوے کی ہے۔ اس کے پس پرده استھصال اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے۔ سرمایہ داروں کو محنت کشوں کی گاڑھی پہننے کی کافی کوئی لوٹنے کی آزادی ضرور حاصل ہے۔ مارکسیوں کے خیال میں سرمایہ داروں نے عوام کو دو قسم کی زنجیریں پہنا رکھی ہیں۔ ایک وہ جو دکھانی دیتی ہیں دوسری وہ جو دکھانی نہیں دیتیں۔ پہلی قسم کی زنجیریں ریاست اور اس کے لوازم فوج، ہولیں، زندان و احتساب کی ہیں۔ دوسری قسم کی زنجیریں مذوب، قانون اور اخلاقی قدروں کی صورت میں ڈھالی کئی ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ جب تک ریاست رہے گی آزادی میسر نہیں آ سکتی لیکن عبوری دور کے لیے وہ اشتراکی نظام معاشرہ میں بھی ریاست کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اشتراکیت ارتقائے معاشرہ کا پہلا مرحلہ ہے۔ اشتراکیت میں محنت کشوں کی آمریت قائم پوکی جو طبقاتی تفریق کا خامہ کر دے گی اور استھصال کو متادے گی۔ اس میں تمام ہدایاوار عوام کی مشترک اصلاح بن جائے گی اور انفرادی سرمایہ کاری کی اجازت نہیں ہوگی۔ ملک کا نظام نو کر شاہی کے ہاتھوں میں نہیں ہو گا بلکہ اس کام کو محنت کشوں کے نمائندے مستھالیں گے۔ دوسرا ارتقائی مرحلہ اشتراکیت کا ہو گا جس میں ریاست کے وجود کی ضرورت باق نہیں رہے گی۔ اشتراکی نظام معاشرہ میں ریاست کو متایا نہیں جائے گا بلکہ وہ خود بغود مٹ جائے گی۔ آن کے خیال میں ریاست اور نالنصاف لازم منزوم ہیں۔ جب معاشری عدل و انصاف کا قیام مکمل ہو گا ریاست بھی دم توڑ دے گی اور بہ اصول عملی صورت اختیار کر جائے گا۔

”بر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق اور بر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق۔“

اقتصادیات میں مارکس کا اجتہاد یہ ہے کہ اس نے سرمائی کے اکٹھا بونے کے

عمل کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ "فالتو قدر" ۱ کس طرح سرماں میں تبدیل ہو جاتے ہے۔ اپنی مشہور کتاب "سرماں" میں وہ اس بحث کا آغاز جس کی تعریف سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس وہ شے ہے جو کسی انسانی ضرورت کو پورا کر سکتی ہے نیز آس کا تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے جس ایک خاص قدر رکھتی ہے۔ مختلف اجنبیں کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ وہ انسانی محنت کی پیداوار ہوئی ہیں۔ یہ محنت انفرادی نہیں ہے بلکہ اجتماعی حیثیت رکھتی ہے۔ اجنبیں کی قیمت کو اس محنت سے معین کیا جائے کا جو عجیب مجموعی ان بر صرف کی جاتی ہے گویا قدروں کی حیثیت میں تمام اجنبیں منجمد اوقات محنت ہیں جو ان بر صرف کیے گئے ہیں۔ گذشتہ زمانوں میں مال برائے مال کے تبادلے میں قاعدہ یہ تھا کہ پہلے جنس ہوئی پھر اس کی قیمت لکھی جاتی جس کے بعد میں دوسری جنس لی جاتی تھی۔ سرمایہ داروں کا معاشی قانون یہ ہے کہ پہلے روپیہ پوتا ہے بھر وہ جنس کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس جنس کو بیچ کر روپے میں تبدیل کیا جاتا ہے جو پہلی رقم سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ روپے کی اصلی قدر بر جو اضافہ ہوتا ہے آسے مارکس نے "فالتو قدر" کا نام دیا ہے۔ یہی اضافہ روپے کو سرماں میں تبدیل کرتا ہے۔ فالتو قدر اس وقت بتتی ہے جب محنت جنس میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی۔ فرض کیجیے ایک مزدور روزانہ آٹھ گھنٹے کارخانے میں کام کرتا ہے۔ جتنی اجرت اسے ملے گی اس کی قیمت کام والہ تین گھنٹوں میں تیار کر لیتا ہے۔ باقی کے پانچ گھنٹوں میں اس کی محنت سے جو مال تیار ہوتا ہے اس کی قیمت کارخانہ دار کی جیب میں جاتی ہے۔ جو کچھ بھی مزدور تیار کرتا ہے اگر اس کی اصل قیمت اسے مل جائے تو ظاہر ہے کہ کارخانہ دار کو کوئی نفع نہیں ہوا۔ پانچ گھنٹے یا فالتو وقت کی محنت کا مزدور کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ اس طرح مزدور نہ صرف اپنی اجرت کی قیمت کام تیار کرتا ہے بلکہ ایک "فالتو قدر" بھی تیار کرتا ہے جو جنس کی صورت میں تبدیل ہو کر کارخانہ دار کے قبضے میں چلی جاتی ہے جیکہ کارخانہ دار اپنے باتھ سے کچھ بھی کام نہیں کرتا۔ گویا اس دور کا کارخانہ دار اپنے مزدوروں سے اسی طرح استفادہ کرتا ہے جس طرح قدیم زمانے میں آتا اپنے علاموں سے کرتا تھا۔ کئی چہلوں سے مزدور کی حالت غلام سے بھی بدتر ہوئی ہے۔ اکثر اوقات مزدور یک فنی سہارت رکھتا ہے مثلاً بلب بلب پرانا ہو تو سالم بلب ایک ہی مزدور نہیں بناتا۔ شیشہ کوئی مزدور تیار کرتا ہے تاریں کوئی اور بناتا ہے اور جوڑتا کوئی اور ہے۔ چنانچہ مزدور کے لئے کوئی چارہ نہیں رہتا کہ وہ اپنا مخصوص کام کرے ورنہ بھوکون مر جانے گا۔

مارکس نے "سرماں" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فالتو قدر سرماں میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس سرماں سے کارخانہ دار نئی نئی کالیں خریدتا ہے نئے نئے

کارخانے لگا کر صنعت و حرفت کو مزید وسعت دہتا ہے۔ روپے یا سرمائی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ پہ چھینہ 'بے چین' رہتا ہے اور پر ابر بڑھتا رہتا ہے۔ ایک کارخانہ دار ایک ہی کارخانے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اور کارخانے نصب کرتا رہتا ہے بڑے کارخانہ دار چھوٹے کارخانے داروں کا خاتمہ کر دیتے ہیں اور پھر بڑے کارخانہ دار مل کر اور بڑے کارخانے نصب کرتے ہیں اور صنعت و حرفت پر چند گزی کے خاندانوں کی اجراہ داری ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود سرمایہ دار محنت کشون کا محتاج رہتا ہے جب محنت کش طبقے میں انہی حقوق کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو وہ کارخانوں پر قبضہ کر لیتے ہیں اور "غاصبوں کی دولت غصب کر لی جاتی ہے۔" ۱۰ مارکسی روایتی مذہب کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں آغاز تاریخ ہی سے مقندر اور غالب طبقہ مذہب کو عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لئے بطور ایک وسیلے کے استعمال کرتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قدیم زمانوں میں بادشاہ ملک کا حاکم ہونے کے ساتھ بڑے پروپت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔ مصر کے فراعین، چین کے خاقان، ایران کے کسری روم کے قیصر زمین پر خداوند خدا کے نائب ہونے کے مدعی تھے۔ ان کے خلاف بغاوت کو خداوند خدا کے خلاف بغاوت قرار دیا جاتا تھا اس طرح مذہب کے طفیل سلاطین نے اپنا استبداد قائم کیا۔ معبد اور ریاست کا بد اتحاد شاہیت کے خاتمے تک باقی و برقرار رہا۔

سلطان اور جاگیرداروں کے خاتمے پر بورڑوا نے زمام اقتدار سنبھالی تو انہوں نے بھی مذہب سے بھی کام لیا اور اس کی جی کھوں کر سربستی کی۔ مغرب کے سامراجیوں نے مشنریوں کی مدد سے ایشیا اور افریقہ کے مالک پر قبضہ کر لیا اور انہیں مشنریوں میں تبدیل کر دیا۔ آج بھی ہزاروں مشنری مذہب کے پردے میں انہی انہی ملک کے لیے جاسوسی کا کام کر رہے ہیں۔

مارکس کا قول ہے "مذہب عوام کے ایسے افیون ہے۔" اس کے خیال میں مذہب کے باعث عوام فردوس بوریں کے تصور میں مست اور مکن رہتے ہیں اور اس زندگی کو عارضی اور حتیر جان کر اپنے حقوق کی پابندی سے غافل ہو جاتے ہیں، اس طرح مذہب آن کے لیے ذہنی فرار کا سامان بن گیا ہے۔ روزمرہ کے آلام و معانیب محرومی اور افلام کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے اور اپنے حقوق کے حصوں کے لیے عملی کشمکش کرنے کے عجائے وہ آسی تخیلاتی دنیا میں پناہ لیتے ہیں جو مذہب نے آن کے لیے با رکھی ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ جب عوام کو اسی دنیا میں حقیقی سرست میسر آجائے گی تو وہ اس خیالی سرست کی تلاش نہیں کریں گے جو مذہب آن کے لیے فراہم کرتا ہے نتیجہ مذہب خود بخود مٹ جائے گا۔ مارکسی مذہب کو زبانہ قدیم کے ایک عبوری دور کی یادگار سمجھتے ہیں۔ اور خدا، روح اور حیات بعد ممات اور حشر و نشر کے منکر ہیں۔ روح کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ غاروں

کے انسان کے خیالات بھکانہ تھے۔ اپنی کم سوادی کے باعث جب وہ حالت خواب میں اپنے آپ کو اور اپنے دوستوں کو چلتے ہوئے دیکھتا تو خیال کرتا کہ شاید اُس کے جسم کے اندر کوئی ایسی شے بھی موجود ہے جو حالت خواب میں گھومتی ہوئی ہے جب کہ اُس کا جسم غار میں دراز ہوتا ہے۔ اسی شے کو اُس نے روح فرار دیا اور یہ تصور پیدا ہوا کہ روح جسم یا مادے سے الگ بھی رہ سکتی ہے اور غیر فانی بھی ہو سکتی ہے۔ صور زمانہ سے انسان نے آفتاب، چاند، تاروں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں اور انہیں زندہ پستیان سمجھ کر ان کی پوجا کرنے لگا۔ یہ کثرت پرستی کا دور تھا، بعد میں اپنے قبائلی سرداروں کی طرح ان دیوتاؤں کا بھی ایک سردار تسلیم کر لیا گیا جسے خداوند خدا کہنے لگے۔ اس کے ساتھ یہ تصور بھی وابستہ تھا کہ دوسرا ارواح کی طرح خداوند خدا بھی مجرد و منزہ ہے اور اپنے وجود کے لیے مادے کا محتاج نہیں ہے۔ جدلیاتی مادیت پسندوں کا کہنا ہے کہ ارواح اور خدا کے تصورات انسانی ذہن کی تخلیقات تھیں جنہیں بعد میں ماقوم الفطرت پستیان تسلیم کر لیا گیا اور یہ عقیدہ روئما ہوا کہ وہ مادے سے ماوراء ہیں۔

مارکسی اخلاقیات کے سمجھنے کے لیے مثالیت پسندی کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے:

(۱) مابعد الطبيعیات: مادہ ذہن کی تخلیق ہے۔

(۲) اخلاق: دنیا میں چند نصب العین یہیں جن کے حصول کی بر باشمور شخص کوشش کرتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسند مثالیت کی مابعد الطبيعیات کو رد کر دیتے ہیں لیکن نصب العینوں کے منکر نہیں ہیں۔ خود آن کا سب سے بڑا نصب العین یہ ہے کہ انسان معاشرے سے معاشی نا انصاف اور استھصال کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے لا کھوئی اشتہلیوں نے جان و مال کی قربانیاں دی ہیں۔ البته وہ اخلاق کو منہب سے وابستہ نہیں کرتے۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ فلاں کام کرنا چاہیے کیوں کہ کسی ماقوم الفطرت پستی نے اس کا حکم دیا ہے اور اس کے معاوضے میں بہشت کی بشارت دی ہے وہ کسی کام کو اس لیے کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس سے معاشی و معاشرتی عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ اچھے کاموں کا معاوضہ جنت میں لینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسی دنیا میں جنت بسانے کے آرزو مند ہیں۔ آن کے باوجود اسی کام کا معیار معاشی انصاف کا قیام اور استھصال بالجبر کا انسداد ہے۔ جس کام سے اس قیام یا انسداد میں مدد ملتی ہے وہ اچھا ہے اور جو اس کوشش میں مزاحم ہوتا ہے وہ برا ہے۔

مارکس ازیٰ و ابتدی اخلاقیات کا قائل نہیں ہے۔ اُس کے خیال میں معاشی ماحول کے بدل جانے سے اخلاق قدریں بھی بدل جانی ہیں، وہ کہتا ہے کہ جاگیرداری نظام میں ایسی قدریں صورت پذیر ہوئی تھیں جو جاگیرداروں کے مفادات کا تحفظ کرتی تھیں۔ مارکسی شریعت موسوی کے احکام عشرہ کی مثال دیتے ہیں جن میں

شخصی املاک کے تحفظ کی تلقین کی کئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح صنعتی انقلاب کے بعد جاگیر دارانہ نظام معاشرہ کی اخلاق تدریب بدل گئی تھیں اسی طرح اشتہلی انقلاب نے اخلاق کو جنم دے گا جو معاشی استعمال اور شخصی املاک کا خاتمہ کر دے گا اور منت کش طبقے کے حقوق کا ضامن ہو گا۔ آن کے خیال میں روایتی اخلاق نظریات اور ماورائی ہے اور ایک ایسے معاشرے سے بادگار ہے جس کی بنیاد نا انصاف اور طبقاتی تفریق پر آٹھائی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ روایتی اخلاق اس نا انصاف اور طبقاتی تفریق کا جواز پیش کر کے ذاتی املاک کا تحفظ کرنا چاہتا ہے۔ مزید بران مارکسی روایتی اخلاق کو فردیت پر مبنی سمجھتے ہیں جو چند افراد کے لیے تو نیک زندگی گزارنے کا باعث بن سکتا تھا لیکن اجتماعی عدل و انصاف کے قائم کرنے میں ناکام ثابت ہوا۔ چند افراد کے نیکی کی زندگی گزارنے سے اجتماعی نا انصاف کو دور نہیں کیا جا سکتا۔

مارکسی معاشی انصاف کو سب سے بڑا اخلاقی نصب العین مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس معاشرے میں ہر شخص کی ضروریات بوجہ احسن پوری ہوئی رہیں۔ اپنے اور یوی یجھوں کے مستقبل سے متعلق کوئی خدشہ نہ ہو، آس میں اجتماعی احسان تحفظ پیدا ہو جاتا ہے جو بدی کے محركات کا خاتمہ کر دینا ہے۔ اس معاشرے کے افراد کو وعظ و نصیحت کی احتیاج نہیں رہتی۔ دوسرا طرف جو شخص افلام و مسکن کا شکار ہو جس کی ابتدائی ضروریات پوری نہ ہوئی ہوں، جسے اپنی یوی یجھوں کے مستقبل کا غم کہائے جا رہا ہو آئی وعظ و نصیحت یا توکل و قناعت کا درس بدی کے ارتکاب سے باز نہیں رکھے سکتا۔ کویا مارکسی اخلاقیات میں معاشی اور اخلاقیاتی مسائل یا معاشی اور اخلاقی نصب العین باہم دگر وابستہ ہیں۔ مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ اخلاق محاذ آسی صورت میں پہنچ سکتے ہیں جب معاشی انصاف عملًا قائم کر دیا جائے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ روایتی اخلاق کی بنیاد شخصی حظ و مسرت پر رکھی گئی ہے جب کہ اخلاقیات کا نصب العین افراد کا حظ نہیں ہے بلکہ معاشی انصاف کا قیام ہے جس سے تمام لوگ حظ و مسرت سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ اشتہلی معاشرے کا اخلاق قدیم اخلاق کی طرح مابعد الطبيعیاتی ماورائی یا مثالیاتی نہیں ہو گا بلکہ عملی اور معروضی ہو گا۔

مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ مثالی فرد مثالی معاشرے کو قائم نہیں کر سکتا بلکہ مثالی معاشرہ مثالی افراد کو جنم دینا ہے۔ آئنس بکسلی^۱ نے مارکسیوں پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے بر قسم کے وسائل کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے جواب میں مارکسی کہتے ہیں کہ نظرے اور عمل کی تفریق کی طرح مقصد اور وسیلے کی تفریق بھی ہے معنی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ

مل کر اکائی ہنائے ہیں۔

جهان تک آرٹ اور ادبیات کا تعلق ہے مارکسیوں کے خیال میں پیداوار کے علاقوں سیاسی، عمرانی اور عقلیاتی اعمال کی طرح جالیات فعالیت کو بھی معین کرتے ہیں اور صداقت اور خیر کی طرح جال کی قدر کو بھی اضافی مانتے ہیں۔ آن کا ادعا ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے تو اس کا مطلب جیسا کہ ان کے معتبرین کہتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ مقصودی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پیداوار ہے۔ معروضی زندگی آرٹ کو جنم دیتی ہے اس لیے آرٹ بھی زندگی کو تقویت بخشتا ہے۔ فن کار پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعوری سطح پر چند واضح مقاصد ذہن میں رکھ کر کوئی نظم کریں یا ناول لکھیں۔ جب اس کی نظم یا ناول کی جڑیں حقیقتاً ”بھوری زمین“ میں بیوست ہوں گی تو وہ زندگی کا ایک شکفتہ نمونہ بن کر تصور ہو گا جس طرح پہلو زمین سے اپنا رنگ روپ لے کر کھلتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ خاک سے ہے رنگ اگتا ہے اور بعد میں اس کی پتیوں پر گلکاری کی جاتی ہے۔ الجلس نے کہا ہے:

”مصنف کے ذاتی نقطہ نظر کا اظہار جتنا خفی ہو گا ادب و فن کے لیے اتنا ہی مفید ہو گا۔“

مارکسی ناقدين ادب فرانسیسی جالیٹین کے نعرے ”آرٹ برائے آرٹ“ کے قائل نہیں ہیں اور اسے مریضانہ جال برسی کا کرشمد سمجھتے ہیں جو موضوعیت اور فردیت کے دامن میں پرورش پاچی ہے۔ ان کے خیال میں آرٹ زندگی کے لیے ہے کیونکہ اس کی اسامی زندگی ہے۔ بقول فرانز سہرنگ مارکس آرٹ برائے آرٹ کا مخالف تھا اور ادب و فن میں حقیقت نگاری کو اہم سمجھتا تھا۔ اسے مروانیز اور بالذکر جیسے حقیقت نگار پسند تھے۔

مارکسی ناقدين فن کہتے ہیں کہ ذاتی املاک کے سلبی تصور نے جمن قابوچیانہ خود غرضی کو فروع دیا اس نے ادب و فن میں موضوعیت اور داخلیت کا روپ دھار لیا۔ جس طرح ایک سرمایہ دار ذاتی منفعت پر معاشرے کی بہبود کو قربان کر دینا ہے اسی طرح ایک موضوعیت پسند فن کار اپنی فرگیت اور دروں بینی کے باعث زندگی کے جاندار تقاضوں اور انسان دوستی کی قدروں سے قطع نظر کر لینا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ ماحول میں معلمین اخلاق، فلاسفہ اور سیاست زانوں کے انکار و نظریات کی طرح فن کار اور ادیب کا نقطہ نظر بھی مسخ ہو جاتا ہے۔ اس کے احساس مربض اور اس کی نگاہ کچھ بوجاتی ہے اس لیے زندگی سے براء راست موضوع لینے کی بجائے وہ اپنے دل میں غوطہ زنی کرتا ہے۔ اس کے الجھے ہوئے خیالات اور مریضانہ احساسات کو سادہ اور سلیمانی اساؤپ بیان میسر نہیں آسکتا اس لیے اس کے طرز بیان بھی گنجائک ہو جاتا ہے اور وہ اسے رمزیت یا تجربیدی آرٹ کہہ کر اپنی کوتاہیوں کا جواز بیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ فن کار کی تخلیقات اسی صورت میں صحت مند ہو سکتی

پس جب وہ ایک صحت مند معاشرے میں ڈنگی بسر کر رہا ہو اور اس کے احساسات میں وہی فطری شکفتگ اور تازگی ہو جو بہار کی کلیوں میں ہوتی ہے۔ صحت مند معاشرے ہی میں انسان دوستی کی قدریں پہنچتی ہیں۔ طالسطانی کی طرح مارکھیوں کے خیال میں آرٹ کا منصب زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسروت کا سامان بہم پہنچانا ہے۔ ہمیں سبب ہے کہ اشتہلی مالک میں لوک گیتوں اور لوک ناقچوں کو روز افزوں مقبولیت حاصل پُر رہی ہے۔

مارکسی ناقلوں سے کہا جائے کہ جاگیرداروں کے نظام معاشرت نے جو معاشی نا انصاف ہر مبنی تھا دنیا کے بعض عظیم ترین فن کار اور ادیب پیدا کرئے تھے تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ان زمانوں کا عظیم آرٹ زوال پذیر معاشرے میں تضادات کی پیداوار ہے جوسا کہ ایسوں کے زوال پذیر معاشرے نے گونئے اور شرکوں کے پیدا کیا جن کا آرٹ معاصر زوال پذیر قدروں کے خلاف بغاوت کی نشان دہی کرتا ہے۔ مارکسی جدلیاتی مادیت کو ایک انقلابی جذبہ سمجھتے ہیں۔ لینین کا قول ہے:

”انقلابی نظریے کے بغیر کوئی انقلابی تحریک پارو رہیں ہو سکی“

طباقی کشمکش جدلیاتی مادیت کی ایک صورت ہے جس کے تین کہایاں ہہلو ہیں۔ ۱۔ اقتصادی کشمکش۔ ۲۔ سیاسی کشمکش۔ ۳۔ نظریاتی کشمکش۔ ان سب کا آئس میں گھرا تعلق ہے اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

جدلیاتی مادیت پسندوں کے خیال میں افراد کی اصلاح کی کوششوں پیکار ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی اصلاح نہیں ہو سکتی جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہیں جائے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کو بدلتے کے لیے اس اقتصادی ماحول کو بدلتا ضروری ہے جس کے ساتھ میں وہ ڈھلتا ہے۔ اچھیں کا قول ہے:

”تعلیٰ میں رہنے والا اور جھوپڑتے میں رہنے والا مختلف طریقوں سے سوچتے ہیں۔“

کویا جب تک جھوپڑتے میں رہنے والے کو عمل میں یا محل میں رہنے والے کو جھوپڑتے میں نہیں رکھا جائے کا اس کے سوجنے کے انداز اور طرز احساس کو بدلا ہو جا سکتا۔ جن ارباب فکر نے جدلیاتی مادیت کی تشریع و توضیح کی یا نئی حالات میں اس کی نئی سرے سے ترجیح کی آئیں میں سے این کا ذکر ہو چکا ہے جس نے جدید طبیعت کے اکشافات کی روشنی میں جدلیاتی مادیت کے اصولوں کی صداقت واضح کی۔ اس کے علاوہ اس نے سامراجی دور میں تحریک انقلاب کی نئی نئی راہیں متعین کیں۔ پاہ رہے کہ مارکس کے زمانے میں تجارتی اور اقتصادی سامراج کے نقش ہوئی صبح نہیں ابھرے تھے۔ وہ تجارتی آزادہ روی کا دور تھا اس لیے قدرتاً مارکس سامراجی معاشرے کے قوانین کا تشخض نہ کر سکا۔ چنانچہ اس کا نظریہ تھا کہ اشتہلی انقلاب دنیا بھر کے ترقی یافتہ بورزوں مالک میں ہے یک وقت پرہا پوگا۔ مارکس کی موت کے بعد جب سرمایہ داری نظام نے تنزل پذیر جارحانہ سامراج کی صورت اختیار کی تو ہم نے ہونے احوال کی روشنی میں این اور مثالان نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اشتہلی

انقلاب کسی ایک ملک میں بھی بازور ہو سکتا ہے - لین کی پہ دین ٹرائیک اور دوسرے قدامت پسند اشتہاریوں کے نظریات پر قابل قدر فتح کا درجہ رکھتی ہے - چین میں ماوزے تنگ نے وہی کام کیا جو سوویٹ روس میں لین نے انجام دیا تھا - اس نے چین کے سیاسی و اقتصادی احوال کا معروضی انداز نظر سے جائزہ لئے کر ایسے عملی اقدامات کئے کہ ایک طرف جاپانی حملہ آور پسما ہو گئے اور دوسری طرف چینگ کیشک کوشکست کھا کر ملک چھوڑنا پڑا۔ ان فتوحات کے علاوہ ماوزے تنگ نے جدیلیات مادیت کے نظریے کی نئے سرے سے ترجیح کی جو بعض پہلوؤں سے تعبری اور تخلیقی حیثیت رکھتی ہے - اس کے دو مقالے 'عمل' اور 'تضاد' نہایت پر مغز میں جن سے ماوزے تنگ کی فطانت اور ژرف بینی کا ثبوت ملتا ہے -

'عمل' میں ماڈ نظریہ عمل سے بحث کرتا ہے - وہ کہتا ہے کہ علم کو کسی صورت میں بھی عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا - عمل ہر صورت علم سے مقدم ہے کہ عمل کے بغیر علم ممکن الحصول نہیں ہے لہذا ماورائی علم یا ماورائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے - نظریہ عمل پر مبنی ہوتا ہے اس لیے عمل ہی علمی صداقت کا واحد معیار ہے - دوسرے الفاظ میں معمولات کبھی بھی محسوسات و مدرکات سے علیحدہ یا ماورا نہیں ہوتے بلکہ محسوسات و مدرکات ہی سے اخذ کیجیے جاتے ہیں - انسان محسوسات و مدرکات ہی سے نتائج کا استخراج کر کے منطقی علم یا معمولات نک پہنچتا ہے - محسوسات علم کا ابتدائی درجہ ہیں جب کہ منطقی نتائج علم کا بلند ترین مقام ہیں - ماڈ کہتا ہے کہ حقائق کے براء راست مشاہدے اور تجربے سے علم حاصل ہوتا ہے - اس نے علم کی دو قسمیں گنائی ہیں - کسی شے کا بالواسطہ علم اور کسی شے کا بلا واسطہ علم - وہ کہتا ہے کہ فی الحقيقة بالواسطہ علم بھی بلا واسطہ علم ہی ہوتا ہے کیوں کہ وہ کسی نہ کسی نے اپنے مشاہدے سے ہی حاصل کیا ہوتا ہے - مثلاً ایک شخص نے افرید کے جنکلوں کے چنکوں کے چشم دید حالات لکھنے ہیں جنہیں پڑھ کر پہیں ان جنکلوں کا بالواسطہ علم ہوتا ہے لیکن اس سیاح کے مشاہدے کی روایت سے یہ بھی بلا واسطہ علم سمجھا جائے گا - ماوزے تنگ کے خیال میں علم معروضی عالم کے اس ادراک سے حاصل ہوتا ہے جو ہم اپنی حیات کے واسطے سے کرتے ہیں گویا علم کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ انسان اپنی حیات سے خارجی عالم کا ادراک کرتا ہے - دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اپنے مدرکات کو نئے سرے سے ترتیب دیتا ہے اور ان سے منطقی نتائج کا استخراج کرتا ہے - یہ معمولات کا درجہ ہے - ماڈ کہتا ہے کہ صحیح مدرکات ہی صحیح معمولات کی بنیاد بن سکتے ہیں جو شخص یہ کہتا ہے کہ معمولات کا ادراک بغیر حیات کے واسطے کے ممکن ہے وہ مثالیت پسند ہے اور جس کا ادعای ہے کہ صرف عقل استدلالی سے ہی حقیقت کا علم ہو سکتا ہے جب کہ مدرکات اس میں ناکام رہتے ہیں وہ

عقینت پرست ہے۔ یہ لوگ اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ محسوسات بھر صورت معمولات سے مقدم ہوتے ہیں اور معمولات کا استخراج محسوسات کے واسطے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔

ماوزے تنگ کا عقیدہ ہے کہ ایک جدلیانی مادیت پسند کا حصول علم کا عمل معمولات کے استخراج پر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ کہتا ہے کہ جدلیانی مادیت کا کام یہی نہیں ہے کہ معروضی عالم کے قوانین کو سمجھو کر اس کی تشرع کی جائے بلکہ ان قوانین کی عملی تعبیر سے عالم کو تبدیل کرنا بھی ہے۔ یہ خیال ظاہرا مارکس سے ماخوذ ہے۔

ماوزے کے مقالے "تضاد"^۱ کا آغاز بورژوا معاشرے کے نظریہ ارتقا کے ذکر سے ہوتا ہے۔ ماوزے کہتا ہے کہ ایک عالم مابعد الطبیعیات کی طرح ایک ارتقائیت پسند بھی دنیا کو جامد اور منبوط اشیاء کا مجموعہ سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں اشیاء روز از ل سے اپنی اصل شکل و صورت میں موجود ہیں۔ آن میں تبدیلی صرف کمیت ہی کی ہوئی ہے یعنی وہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ اس تبدیلی کا سبب اشیا کے اندر وون میں نہیں ہوتا بلکہ خارج میں ہوتا ہے نیز کوئی شے کسی دوسری شے میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آقا اور خلام یا سرمایہ دار اور محنت کش کی تفریق بھی از ل سے موجود ہے اور اب تک رہے گی۔ معاشرے کی تبدیلیوں کو وہ جغرافیائی ماحمول یا خارجی اسباب ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ ملائے ارتقاء اشیاء میں کیفیت کا سبب نہیں بتا سکتے نہ یہ بناتے ہیں کہ فطرت کے ہال تبدیل ہو کر اپنی اصل صورت سے مختلف صورت کیسے اختیار کر لیتے ہیں۔ جس کے بر عکس جدلیانی مادیت کا ادعا یہ ہے کہ اشیا کی تبدیلی کا راز ان کے اندر وون میں ہے جہاں اضداد کی پیکار جاری رہتی ہے۔ یہی پیکار حرکت کا سبب بھی ہے نباتات حیوانات یا انسان کے اندر وون میں جو تبدیلی ہوئی ہے وہ کمیت کی ہو یا کیفیت کی ہوئی صورت داخلی تضاد کے باعث ہی واقع ہوئی ہے۔ اسی طرح معاشرے کے اندر جو تبدیلیاں ہوئی ہیں داخلی تضاد کے باعث ہوئی ہے اور یہی تضاد مختلف طبقات کے تصادم کا باعث ہوتا ہے۔ جدلیانی مادیت پسند خارجی اسباب و محركات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خارجی اسباب تبدیلی کی شرائط ہیں جب کہ داخلی اسباب کو تبدیلی کی بنیاد سمجھا جا سکتا ہے۔

ماوزے تنگ کے خیال میں پر شے میں آفاقی و انفرادی تضاد کا اجتماع ہوتا ہے اس لیے کسی شے کا مطالعہ کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے داخل میں جو آفاقی و انفرادی تضاد عمل میں آیا ہے۔ اس کا مطالعہ دونوں کے باہمی عمل و رد عمل سے کیا جائے۔ تضاد کی آفاقیت اور انفرادیت کے مابین جو رابطہ ہے وہی تضاد کے عوامی و خصوصی پہلوؤں کے مابین بھی ہے۔ اول الذکر سے اس کا مطلب یہ ہے

کہ تمام فطری اعمال میں تضاد موجود ہے۔ حرکت - اشیا - اعمال - فکر تمام تضادات یعنی - تضاد کا انکار ہر شے کا انکار ہے۔ ماڈکا کہنا ہے کہ ارتقاء کے پر سر جلے ہر صرف ایک ہی نمایاں تضاد ہوتا ہے جو موثر و کار فرما پوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تضادات ٹانوی درجہ رکھتے ہیں۔ پہلے امن نمایاں اور بڑے تضاد کا کھوج لکانا ضروری ہے۔ مثلاً مار کس کے زمانے میں بھی پیشہ کی طرح آفاق و انفرادی تضادات موجود تھے لیکن مار کس نے معاشرے میں بورڑوا اور پرولتاری کے نمایاں تضاد کا کھوج لگایا جس سے طبقائی کشمکش کے خد و خال واضح ہو گئے اور عمل ارتقاء کو تقویت بھم پہنچی۔

لین سالین اور ماوزے تنگ کے علاوہ جرجیس اولٹر - یاخوت - ہڈو شینک - ایڈو رائسکی - کا ڈول وغیرہ نے بھی جدلیاق مادیت کی تحریک و ترجمائی کی۔ اب اشتہائی مالک میں جدلیاق مادیت کو مخفی انقلابی فلسفہ ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے باقاعدہ سائنس کا درجہ دیا گیا ہے۔

* موجودیت پسندی

ہیگل کے لظاظ فکر میں جرمنوں کی مثالیت نقطہ عروج کو پہنچ گئی تو اس کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس کے ترجانوں میں ہر بارٹ - ولیم جیمز - فونٹر باخ - کارل مارکس اور کیرک گرد نے مستقل مکاتب فکر کی بنیادیں رکھیں۔ کیرک گرد کو عام طور سے موجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے بعض افکار کی پیش قیاسی پاسکل نے کہ تھی جو رومن کیتھولک تھا۔

پاسکل (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ع) بچپن ہی سے نہایت ذہین و ذکر تھا۔ اس نے کسی مکتب میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی تھی لیکن طبیعتیات اور ریاضی میں سائنس دان بھی اس کی غیر معمولی قابلیت کے معرفت تھے۔ جسمانی لحاظ سے وہ نحیف و نزار تھا اور ساری عمر گونان گوں اسراض کا شکار رہا۔ اس کے ساتھ عشق ناکام کی تلحیخوں نے اسے عذاب ناک جذباتی کشمکش میں مبتلا کر دیا۔ آخر اس نے سائنس کو ترک کر کے منصب کے دامن میں پناہ لی اور باقی مانندہ عمر علم کلام کی نذر کر دی۔ وہ کہتا تھا کہ انسان خدا سے علیحدہ ہو کر روحانی اذیت کا شکار ہو جاتا ہے اور اسے خدا سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے ہی سے سکون میسر آ سکتا ہے۔ وہ آگسٹائن ولی کے اس نظریے کا قائل تھا کہ آدم کے گناہ نے پیشہ کے لیے انسان قدر و اختیار کا خاتمہ کر دیا ہے اور بخات صرف جناب مسیح کی شفاقت ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ رفتہ رفتہ پاسکل عشق مسیح میں نتا ہو کر رہ گیا اور ترک علاقہ کر کے زاویہ نہیں ہو گیا۔ اس زمانے میں وہ لوہے کا ایک خاردار لنگوٹھ پہنا کرتا تھا۔ جب کبھی اس کی طبیعت پوا و پوس کی طرف مائل ہوتی تو وہ اس کے خاروں کو اپنے بدن میں چھپو چھپو کر اپنے آپ کو لہو لہان کر لیتا۔ وہ خصوصیات جن کی بناء پر اسے موجودیت پسندوں کا پیش رو کہا جاتا ہے مندرجہ ذیل یں:

(۱) عقل و خرد حقیقت کو نہیں پا سکتی کیوں کہ عقل و خرد جذبہ و تخیل کے رحم و کرم ہر ہوتی ہے۔

Existentialism کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ وجود Being کا ترجمہ ہے۔ Existence کا ترجمہ "موجود" ہے۔ مزید برائے وجودیت سے ہمارے ہمان وحدت الوجود یا بعد اوست مراد ہے۔ جو صوفیہ اس نظریے کے قائل ہوئے یہ انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے۔

(۲) انسان ذہنی کرب میں مبتلا ہے۔ اسی کرب کی حالت میں وہ صداقت کو ہا سکتا ہے۔

(۳) انسان اور فطرت میں کسی قسم کی ہم آپنگی نہیں پائی جاتی۔ سورین کیرک گرد ۵۔ منی ۱۸۱۳ع کو ڈنارک کے شہر کوین باگن میں بیدا ہوا۔ اس کا باپ مائیکل کیرک گرد (۱۸۴۷ع - ۱۸۳۸ع) جٹ لینڈ کے ایک کوورڈہ کا رہنے والا کسان تھا جس کا لڑکپن نہایت تنگ دستی میں گزرا تھا۔ کئی برسوں تک وہ ڈھور ڈنگر چرا کر اپنا پیٹ پالا رہا اور جائے کے برقرار طوفانوں کی کٹیاں جھیلتا رہا۔ بارہ سال کی عمر میں وہ اپنے ایک ماموں کے یہاں کوین باگن چلا گیا جہاں اس نے محنت کر کے علم کی تعلیمیں تھیں۔ نا مساعد حالات کے خلاف طویل اور صبر آزمائش کے بعد اس نے کپڑے کے کاروبار میں روپیہ کیا۔ چالیس برس کی عمر میں وہ کاروبار سے دست کش ہو گیا اور باقیمانہ عمر فارغ البالی میں بسر کی۔ سورین کیرک گرد کی ماں اس کے باپ کی دوسری بیوی تھی جو اس کی پہلی بیوی کی ملازمت تھی۔ بیوی کی موت پر مائیکل کیرک گرد نے نو عمر ملازمت سے بھی جیر اختلاط کیا اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اس سے نکاح کر لیا۔ سورین نے ماں باپ کی یہ لغتش ساری عمر معاف نہیں کی اس کی تعریفوں اور روزناموں میں کہیں بھی اس کی ماں کا ذکر نہیں ملتا۔ وہ اپنے ماں باپ کا سب سے چھوٹا بھت تھا۔ جب اس کے بڑے بھائی عین عالم شباب میں یک بعد دیگرے سر گئے تو سورین کا یہ عقیدہ اور بھی بجتہ، ہو گیا کہ اس کے والدین کے گناہ کی پاداش میں سارا کتبہ تباہ ہو جائے گا اور وہ اس وہم میں مبتلا ہو گیا کہ وہ بھی جوان ہی سر جائے گا۔ اور باپ کی موت سے ہمیں سر میں گئیں۔ وہ جا بجا لکھتا ہے کہ میں چوتھی برس کی عمر تک کر جاؤں گا۔

مانکل کیرک گرد کو مردہ دل اور افسرده خاطری کے دورے پڑتے تھے۔ اسے اپنے گناہ کا شدید احساس تھا اور وہ خوف زدہ رہتا تھا کہ یوم محشر کو آس کی بغشش نہیں ہوگی۔ سورین اپنے روز نامی میں لکھتا ہے۔

"میں شروع ہی سے اپنے باپ کے زیر اثر رہا۔ میرا باپ افسرده خاطر رہتا تھا۔ جب کبھی وہ مجھے غم زدہ دیکھتا تو کہا کرتا یہ مسیح سے محبت کرتے رہتا۔"

وہ اپنے بیٹے کو جناب مسیح کے مصائب کی یاد دلاتا رہتا۔ بستر مرک یہ آس نے بیٹے کے سامنے اپنے آس جرم کا اعتراف کیا جس کی بھانس عمر بھر آس کے دل و جگر میں چھٹی زیسی تھی اور جس کے باعث وہ مراق مالیخولیا کا شکار ہو گیا تھا۔ آس نے سورین کو بنایا کہ ابک دن لڑکپن میں ڈھور چراتے ہوئے اس نے ایک نیلے ہر کھڑکے ہوئے اور آسمان کی طرف آنکلی آنہا آنہا کر خدا پر اعن طعن کی تھی اور آسے اپنے مصائب کا ذیسے دار نہہ رہا تھا۔ باپ کے اس اعتراف سے سورین کو اپنا جذباتی صدمہ پہنچا کر، وہ اسے 'بہونجال' سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا خطاب آس نے

بہ لیا کہ خدا کی لعنت سارے کنٹے کا پیچھا کر رہی ہے اور خود اُس کے سر پر بھی اُس لعنت کا سایہ منڈلا رہا ہے۔ روز نامجھے میں کہتا ہے۔

”وہ شخص جس کا بھپن جٹ لیند کے گھاں کے میدانوں میں ڈھور چراتے گزرا تھا اور جس نے بھوک اور انفلام کے مصائب جھیلے تھے اور ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر خدا پر لعن طعن کی تھی بیاسی بوس کی عمر کا ہو کر بھی اُس بات کو فراموش نہ کر سکا۔“

بھر کہتا ہے۔

”میرے خاندان بہ جرم کی بوجھائیں پڑ رہی ہے۔ خدا نے اسے ملعون قرار دے دیا ہے اور وہ اپنے قوی ہاتھوں سے اسے ملیا میٹ کر دینا چاہتا ہے۔“
بہ دبشت آسے باپ سے ورنے میں ملی تھی۔ اپنی مردہ دل اور افسرده خاطری کو چھپانے کے لئے وہ طنز و تعریض کے کشیلے نشتروں سے کام لیتا تھا۔ وہ کسی محفل میں شریک پوتا تو حاضرین پر ایسے چھتے ہوئے فترے کستا تھا کہ وہ بلیا آنھتے تھے۔ اُس کا ظاہر بہ سکون تھا لیکن دل میں جذبات کا طوفان برپا رہتا تھا۔ اپنے روز نامجھے میں لکھتا ہے۔

”میں ابھی ابھی ایک خیافت سے آ رہا ہوں جس کی روح و روان میں خود ہی تھا۔ میرے ہر مذاق پر لوگ قہقہے لکاتے تھے اور مجھے تمسم کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں گھر لوٹا تو میرا جی چاہا کہ میں اپنے آپ کو گولی مار دوں۔“

پس اینڈرمن نے اپنی ایک کہانی میں ایک شیخی خور طوطے کے کردار میں کبرک گرد کا خاکہ آڑا ہے اور اُس کی ساعت کو مapro گرد دینے والی درشت آواز، زبردیلی طنز، فخریہ قہقہے اور بُر خود غلط شیخی خوری کا نقشہ کھینچا ہے۔
ابتدائی تعامیں سے فارغ ہو کر کبرک گرد دینیات کا اختصاصی مطالعہ کرنے لگا۔ اُسے سروع ہی سے جرمنوں کی دینیات، مثالیت پسندی اور جماليات میں گھرا شغف تھا۔ جرمنوں کی تہذیب نے اُسے روح کی گھرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اُس نے سтрат اپر تحقیقی مقالہ لکھا۔ وہ سтрат کا اُس لیے مداح تھا کہ ”اُس نے فرد کے حق اور اُس کی شخصیت کو معاشرے اور ریاست میں اولین ابیعت دی تھی۔“

کبرک گرد کی آشنا خاطری اور ریاست کی ایک وجہ یہ بھی تو تھی کہ وہ ایک بد صورت، لاغر انعام کبڑا تھا۔ آونٹ کی طرح اُس کے جسم کی کوئی کل بھی سیدھی نہیں تھی۔ بے نور آنکھیں، طوطے جیسی ناک، پتلی گردن، سر پر بڑھے ہوئے جھاڑ سے بال، سوکھی اور لرزق ہوئی ثانگیں، بے ڈھب چال۔ جب کوئی شخص پہلی بار اسے چلتا ہوا دیکھ پاتا تو بے اختیار پس دیتا تھا۔ قدرت نے اُس کی بد وضعی اور بد صورتی کی تلاف غیر معمولی ذہانت سے کر دی تھی لیکن ہی ذہانت اُس کے لیے بلاۓ جان بھی بن گئی، اور وہ جسمانی اور ذہنی لحاظ سے اپنے آپ کو دوسرے لوگوں سے مختلف سمجھونے لگا۔ مربضانہ حساسیت کے باعث اُس کی

حالت گونئے کے الفاظ میں اُس شخص جیسی تھی جس نے ننگے بدن زرہ بکتر پہن رکھا ہو اور اُس کی کٹریاں اُس کے بدن میں پیوست ہو گئی ہوں۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا ”میں آدھا آدمی ہوں“۔ باپ کی موت کے بعد آسے وہم ہو گیا کہ میں ابھی چند ہی روز کا سہان ہوں چنانچہ زندگی سے حظ اندوڑ ہونے کے لیے اُس نے فسق و فجور کی راہ اختیار کی۔ شراب میں دہت رہنے لگا اور ہے دریغ روپیہ خرچ کرنے لگا۔ ۱۸۳۴ء میں وہ ایک خوب صورت دوشیزہ ریجینا اولسن سے محبت کا دم بھرنے لگا۔ دونوں کی منگنی ہو گئی لیکن یہ تعلق ایک ہی برس قائم رہ سکا۔ منگنی کے دوسرے ہی دن وہ سوچنے لگا کہ میں نے غلط قدم آٹھا ہا ہے۔ اُس کے منطقی ذہن کے لیے قطع تعلق کا جواز تلاش کرنا کچھ مشکل نہیں تھا۔ چنانچہ اُس نے دو دلائل سے اپنا ضمیر مطمئن کر لیا۔ ایک تو یہ کہ اُس کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ اپنی محبوبہ کے سامنے اپنے فسق و فجور کا اعتراف کرے اور آسے تمام حالات پوست کرنے بتا دے ”لیکن میں نے اسے سب کچھ بتانا چاہا تو مجھے اپنے ماں باپ سے اپنے تعلق کے بارے میں چند خوفناک حقائق بھی بتانا ہوں گے اور اس انتہاء تاریکی کا ذکر بھی کرنا ہو گا جو میری روح کی گھرائیوں میں اتر گئی ہے۔“ پھر کہتا ہے ”میرے اندروں سے آواز آئی کہ اُس لڑکی سے دست کش ہو جاؤ یہی تمہاری سزا ہے۔“ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ”شہید کی الجہون“ میں مبتلا تھا یعنی اسے اس بات کا یقین تھا کہ اسے کسی نہ کسی قربانی کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ دبتا ہے کہ ایک دن اُس کا لڑکی سے کسی بات پر جھگڑا ہو گیا تو لڑکی نے کہا میں نے تمہیں قبول کر لیا ہے کیوں کہ مجھے تم پر رحم آتا ہے۔“ کیرک گرد لکھتا ہے :

”ایک شریف اور غیور آدمی سب کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن ایک بات ناقابل برداشت ہے اور وہ ہے — رحم“
چنانچہ ۱۸۳۱ء میں اُس نے ریجینا سے قطع تعلق کر لیا اُس کی دی ہوئی انگشتی لوٹا دی اور اسے لکھا۔

”اس شخص کو بھول جاؤ جو ایک لڑکی کو بھی خوش نہ کر سکا۔“
قطع تعلق سے پہلے ریجینا نے کیرک گرد سے کہا تھا ”نم مجھے چھوڑ جاؤ گے تو میں شرم سے مجاون ہی“ کیرک گرد لکھتا ہے۔
”یہ کہہ کر ریجینا نے میرے ضمیر پر قتل کا بوجہ رکھ دیا تھا۔“

بعد میں وہ اپنے ”ایثار“ کو حضرت اسحق کی قربانی کے مثال خیال کرنے لگا۔ ایک کتاب ”خوف اور لرزش“ میں کہتا ہے کہ جناب ابراہیم کا اپنے ایثار کی قربانی دینے پر آمادہ ہو جانا انسان پھاوسے موجود قانون و اخلاق کے منافق نہیں تھا لیکن حکم

(۱) یہودی اور مسیحی روایات میں جناب ابراہیم نے جناب اسحق کی قربانی کا ارادہ کیا تھا نہ کہ جناب اسماعیل کی قربانی کا۔

www.urdukutabkhanapk.blogspot.com
حمدوندی نظریہ سب ہر عالم اپنیا۔ جناب ابراہیم فی عظمت یہ تھی کہ آپ نے حکم خداوندی کے آگے تمام مروجہ قوانین کو خیریاد کہا دی۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ اس نے اپنے اندر وہ میں خدا کی آواز سنی تھی جس نے کہا تھا ”ابنی منسوہ کو چھوڑ دو“

وہیں سے قطعہ تعلق کے بعد کیرک گرد بولن چلا گیا اور مشہور مثالیت پسند فلسفی شیلنگ کے لیکھر ستارا بیلکن وہ اس سے چندان متاثر نہ ہوا۔ پہلی کے مطالعے نے بھی اسے مایوس کیا اور وہ سوچنے لگا کہ کیوں نہ میں اپنا مستقل فلسفہ پیش کروں۔ اس کے فلسفے کا آغاز یوں ہوا کہ ایک دن سہ پہر کو وہ کوئی ہاگن کے فریڈرک باغ کے کیفی میں بیٹھا سکار پی رہا تھا اور سوچ رہا تھا کہ میرے تمام دوستوں نے اپنی اپنی زندگی میں کامیابی حاصل کر لی ہے کوئی کاروبار کر رہا ہے اور کوئی تالیف و تصنیف میں مصروف ہے۔ سکار ختم ہو گیا تو میں نے دوسرا سلگا لیا اور مجھے یہ بات سوچھی کہ دوسرے لوگ کاموں کو سهل اور آسان بنارہے ہیں ایک ایسے ادمی کی بھی ضرورت ہے جو کاموں کو مشکل بنائے جسسا کہ مقراط نے کیا تھا۔ ان مشکلات کی تلاش میں مجھے کہیں دور بھی نہیں جانا پڑے گا۔ میں کیوں نہ اپنی موجودگی کو اس کے تمام پر جوش جذبات، تلح انتخابات اور دردناک بے نفسی کے ساتھ اپنا مقدر بنا لوں۔ اس طرح کیرک گرد نے اپنا فلسفہ پالیا۔ مقراط ایتھرزاں والوں کے لیے ”بڑے کھیں“ تھا اور انہیں سوچنے پر مجبور کرتا رہتا تھا۔ کیرک گرد عیسائیوں کے لیے ”بڑے مکھیں“ کا کام کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ ۱۸۳۴ع میں اس کی پہلی ضخیم کتاب ”یا / یا“ شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ اس نے دو سال میں آٹھ کتابیں لکھیں۔ ان ایام میں اس پر لکھنے کا بہوت اس بڑی طرح سوار رہا کہ وہ کھانا بینا آرام تنریج سب کچھ بہول گیا۔ ایک بیمار اور نیف ادمی کے لیے اس طرح بے تحاشا لکھنے کی وجہ پر لاشبد حیرت کا باعث ہے۔ وہ کہتا ہے میں اس تیزی سے سوچتا ہوں اور لکھتا ہوں کہ میرا کمزور جسم میرے طاقت ور ذہن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

”ان دنوں میں اس قدر لاغر تھا کہ کوئی بلند آواز سے میرا نام لے کر بکارتا تو میں مر کر گر پڑتا۔ میری تانگیں کانپنے لگیں اور میرے گھٹشوں کے پٹھنے کھج گئے۔“

ان کتابوں میں جو فرضی ناموں سے شائع ہوئی تھیں الشیات، فلسفہ، اخلاقیات، جالیات اور نفیتیات کے مہماں مسائل پر سبز حاصل بخشی کی گئی ہیں۔ کیرک گرد نے مروجہ عیسائیت پر نقد لکھا تو پادری اس کے مخالف بوکھنے اور اس سے مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم کر دیا۔ بہب پنشن نے اس کی چشم نہانی کی کہا تم مذہبی شعائر کا ادب نہیں کرتے۔ پادریوں نے رسائل اور اخبارات میں کیرک گرد کے خلاف محاد

فائز کر لیا اور اس کے خلاف معاذانہ مضابین چھپنے لگے۔ کیرک گرد نے تن تباہ سب کا لٹ کر مقابلہ کیا۔ چو مکہمی لڑائی لڑنا رہا۔ اس نے کلیسا اور پادریوں کے اعمال پر سخت گرفت کی اور کہا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہ معاش کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ وہ انہیں ”مردم خور“ کہنے لگا۔ ایک پرچے ”کارسیر“ کے ایڈیٹر پر۔ اب۔ ملر نے کیرک گیرد کی بھی زندگی پر سخت تنقید کی اور اس کے خیالات و اعمال کے تضاد کی طرف توجہ دلانی۔ ملر کی طنزیہ تحریروں کا اثر ہے؛ واکہ شہر کے عوام کیرک گرد کو سوڑی سوداگی سمجھنے لگے۔ ”کارسیر“ میں اس کے مضحکہ خیز کارٹون شائع ہونے لگے جن میں اس کے کوب اور چال ڈھال کا اس نے رحمی سے مذاق اڑایا گیا کہ، کیرک گرد کے ائے گھر سے باہر نکلنا دشوار ہو گیا۔ وہ گوشہ تباہی میں کھس کر بیٹھ گیا لیکن قلم سے ترکی بہ ترکی جواب دیتا رہا۔ اس زمانے میں وہ کہا کرتا تھا۔

”میں ایک ایسا شہید ہوں جسے طعن و طنز سے قتل کیا گیا۔“

ملر نے کیرک گرد کی تالیف ”گناہ گار کہ بے گناہ؟“ کو خاص طور سے لعن طعن کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے رجیسترا سے اپنی منگنی توڑنے کی منطقیانہ عندر خواہی کی تھی کہا اسے اس بات کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ ایک بے قصور لڑکی کے جذبات سے کھلیلے کے بعد بغیر کسی معقول وجہ کے اسے دھتا بتا دیتا اور بہر اپنے قبیح فعل کے جواز میں منطق بکھارنے لگتا۔ اسی بحث و جدل کے دوران ایک دن وہ گلی میں جاتا ہوا دھڑام سے گر پڑا۔ اس پر فالج گر گیا تھا۔ کیرک گرد نے ۱۱ نومبر ۱۸۵۵ع کو پسٹال میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اس کی عمر بیالیس برس تھی۔ مرٹن سے پہلے اس نے کہا۔

”لوگ ایک زندہ آدمی کی بہ نسبت ایک مردے کی باتیں زیادہ غور سے سنیں گے۔“

بستر مرگ پر اس سے کہا گیا کہ آخری مذہبی رسوم کے ادا کرنے کے لئے کسی پادری کو بلا لیا جائے تو اس نے انکار کر دیا اور کہا۔

”ان سرکاری نوکروں کو عیسائیت سے واسطہ؟“

لوگوں کا خیال تھا کہ کیرک گرد کے گھر میں اس کے باپ کا چھوڑا ہوا اٹاہ محفوظ ہو گا لیکن وہاں بھوپی کوڑی بھی نہیں ملی۔ اس کے بھیبھیز و تکفین کا خرج بھی بہ مشکل ہوا ہوا۔

کیرک گرد کی تصانیف فلسفیانہ، مذہبی، جہالتی کل تین تالیس ہیں۔ اس کی پہلی اہم تالیف یا/یا ہے جس میں اس نے زندگی کے تین مرحلے گناہ بیس جہالتی۔ اخلاقیاتی اور مذہبیاتی۔ وہ پاسکل کا بڑا شیدائی تھا۔ یہ مرحلہ پاسکل کے بیان کردہ مرحلہ ایقوری۔ رواق اور مسیحی سے مانخوذ ہیں۔ ان کی شرح وہ تین کرداروں کے حوالی سے کوتا ہے۔ اس کے خیال میں جہالتی نقطہ نظر کی ترجیحی وہ عیش ہرست نوجوان کرتے ہیں جنہیں ڈان بوان کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ بہ وقت حظ و مسرت کی

تلاش میں بھاگتے ہوئے اور زندگی کے ہر لمحے سے لفت باب ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس خدن میں کیرک گرد نے عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا ایک کردار نیش کیا ہے جس کا نام جوبنی ہے۔ جوبنی ایک نوجوان لڑکی کو بازار میں سے گزتے ہونے دیکھتا ہے اور اس پر فریقت ہو جاتا ہے۔ بڑی تک و دو کے بعد وہ آس سے متعارف ہوتا ہے۔ اس لڑکی کا نام کارڈبیلیا ہے جو ایک نوجوان ایڈورڈ نامی کی منسوب ہے۔ جوبنی کارڈبیلیا کے سامنے ایڈورڈ کا اس بڑی طرح مذاق آڑاتا ہے کہ وہ اپنی منسوبہ کی نظروں سے گرفتار ہے۔ کارڈبیلیا جوبنی کی طرف مائل ہو جاتے ہے اور دونوں کی منگنی ہو جاتی ہے۔ جوبنی روابطی ڈان بوان کی طرح فوری طور پر اس سے مستفیض نہیں ہوتا بلکہ یہ نسبت توڑ دینا ہے اور لڑکی سے کہتا ہے میری طرف سے تم آزاد ہو۔ اس کے بعد وہ عجیب و غریب حیاونہ سے آسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان کی تفصیل "عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا روز نامہ" میں ملنی ہے۔ اس میں جو خطوط جوبنی نے کارڈبیلیا کو لکھے تھے وہ نہایت نفس ہرود ہیں۔ کارڈبیلیا اس کے بھکانے میں آجائی ہے۔ کارڈبیلیا کے ساتھ شب وصال گزارنے کے بعد جوبنی اپنے روز نامچے میں لکھتا ہے۔

"قصہ ختم ہوا۔ اب میں آس کی شکل دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ جب عورت اپنے آپ کو سپرد کر دیتی ہے تو وہ کمزور ہو جاتی ہے اور اپنا سب کچھ کھو یٹھتی ہے۔ معمومیت مرد میں ایک منفی عمل ہے لیکن عورت کا تو جو برہی بھی ہے۔ اس کے لئے جانے کے بعد عورت یہ بس پو جاتی ہے اور بھر مقاومت نہیں کر سکتی جب تک مقاومت باقی رہے محبت دلاغری ہوتی ہے جب یہ ختم ہو جانے تو باقی کیا رہ گیا؟ کمزوری اور عادت! میں نہیں چاہتا کہ اب میرے سامنے اس کا نام بھی لیا جائے۔ آس کی خوشبو خانع ہو چکی۔۔۔ اب میرے دل میں آس کے لئے کوئی جگہ نہیں رہی۔۔۔ اخلاقی نقطہ نظر کا ترجیح جج ولہلم ہے جو ڈان بوان کو راه راست پر لانے کے لئے آسے خطوط لکھتا رہتا ہے۔ ولہلم کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ زندگی میں معنویت آس وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنے افعال کی ذمے داری پورے طور پر قبول کر لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اخلاقیات شخصیت نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ جالیاتی اور اخلاقیاتی عمل میں توازن نہ پیدا کر لے۔ اس مقام پر آس نے فتوں نصیحت کی ابھیت واضح کی ہے۔ مذہبی مرحلے کا نمائندہ جوبنی کلامی مکس ہے جو خدا سے براء راست قلبی و روحانی رابطہ پیدا کرنے کے لئے پہلے دو مراحل یعنی جالیاتی اور اخلاقیاتی سے دست کش ہو جاتا ہے۔ ایک اور کتاب "زندگی کے مراحل" میں بھی آس نے امن موضوع پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس میں کیرک گرد نے رجبنی اولسن سے اپنی نسبت کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ تحریر لفظ بالفظ موجود ہے جو قطع تعلق کے وقت کیرک گرد نے اپنی منسوبہ کو بھیجی تھی۔ اس میں عنصر خواہی کرنے ہونے وہ کہتا ہے کہ میں اس قدر غمزدہ تھا کہ رجبنی

سے شادی کر کے آئے بھی خوشی سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اپنی شم زدگی کا سبب اُس نے ”پھلو میں چھپے ہوئے کائٹے“ کو قرار دیا ہے۔ کیرک گرد کے سواخ نگار آج تک اس ”پھلو میں چھپے ہوئے کائٹے“ کی نشان دہی نہیں کر سکے۔ بعض کا قیاس ہے کہ اُس سے کوئی بھی انک جنسیات بے راہ روی سرزد ہوئی تھی۔ دوسرے کہتے ہیں کسیوں کے ہاں جانے سے آئے آتشک کا مرض لک گیا تھا۔

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ”دہشت کا تصور“ ہے جس میں اُس نے دہشت“ کا نفسيات اور مذہبیات تجزیہ کیا ہے۔ وہ دہشت اور خوف میں فرق کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ خوف تو کسی نہ کسی شے با فرد کا ہوتا ہے لیکن دہشت کسی خاص شے یا شخص سے وابستہ نہیں ہو۔ بلکہ آزادی عمل کی پیداوار ہے یعنی جو انسان آزادانہ عمل کرنے کا تھیہ کر لیتا ہے وہ دہشت کا شکار ہو جاتا ہے۔ دہشت شروع ہی سے قدر واختیار کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر گناہ کے ارتکاب سے قبل دہشت لازماً موجود ہو۔ موروٹی گناہ اور دہشت کے تعلق ہر بحث کرنے ہوئے اس نے جناب آدم کی مثال دی ہے اور کہا ہے کہ جب آدم سے کہا گیا کہ یہ پہل میں کھائیو تو اس امتناع سے آدم کے جی میں اس کو توڑنے اور کھانے کی دہشت پیدا ہو گئی اور دہشت زدگی کے عالم میں انہوں نے پہل کھا لیا۔ یہ موروٹی گناہ اور دہشت نوع انسان کے مقدار میں شامل ہیں اور انسان اسی دہشت کے تحت بار بار گناہ کرتا ہے اور گناہ کے ارتکاب کے ساتھ آزادی عمل سے بمنکار ہوتا ہے۔ چنانچہ دہشت میں آزادی کا اسکان پمیشہ موجود ہوتا ہے۔ کیرک گرد دہشت کو دو گونہ قرار دیتا ہے۔ ۱۔ شخصی دہشت۔ ۲۔ موروٹی گناہ کی دہشت۔ موخر الذکر میں اُس نے جنسیات کا آغاز بھی ہوا تھا۔ اس طرح گناہ اور جنسیت لازم ملزم بن گئے ہیں۔ جنسیت بذات خود گناہ آسود نہیں تھی لیکن آدم کی لغزش کے ساتھ گناہ آسود ہو گئی۔ حکم خداوندی کے عدول کے خیال سے آدم کے دل میں جو دہشت پیدا ہوئی تھی وہی بیوٹ آدم کا پس منظر بن گئی۔ یہی وجہ ہے کہ این آدم میں یہی جنسیت کے ساتھ دہشت وابستہ ہو۔ انسان دہشت کے سامنے ہے جس ہو جاتا ہے اور اُس کی قوت ارادی سلب ہو جاتی ہے۔ ایسی ہے بسی کی حالت میں وہ یہ اختیار گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جیسے بروانہ شمع کے شعلے میں گھس جاتا ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں مرد کی بد نسبت عورت میں دہشت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ اُس کا جنسی جذبہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں کہتا ہے۔

Kierkegaard by Theodor Haeker. -۱

The Concept of Dread. -۲

-۳ جرمن زبان میں Angst ڈینش میں Angest انگریزی میں Anguish۔ اس کا نرجمہ اذیت اور تشویش سے بھی کیا گیا ہے۔

"فرض کرو ایک معمصون دوشیزہ ہے جسے کوئی مرد ہوس کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس سے وہ داشت زدہ ہو جاتی ہے۔ وہ غصہ بھی محسوس کر سکتی ہے لیکن پہلا احساس داشت ہی کا ہو گا۔ فرض کرو ایک عورت کسی نوجوان کو ہوس کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ وہ نوجوان داشت محسوس نہیں کرے گا۔ اس کے جذبات زیادہ سے زیادہ نفرت اور شرم کے ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرد زیادہ روحانی ہوتا ہے۔"

یہ وہی مرد کا تاریخی تعصب ہے۔ مرد شروع ہی سے اپنی پوستاک ہر پرده ڈالنے کے لیے عورت کو اپنے سے زیادہ پوستاک ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ کیرک گرد کی بعض کتابوں کے عنوان آس کی شخصی نفسیات کی علمائی کرنے میں مثلاً "خوف اور لرزش۔" "مرض الموت" وغیرہ۔ ان میں کچھ اس قسم کے فقرے دکھائی دیتے ہیں۔

"میں کبھی بھی بچہ نہیں تھا۔ میں کبھی بھی جوان نہیں ہوا۔ میں کبھی بھی زندہ نہیں رہا۔ میں کبھی کسی انسان سے محبت نہیں کر سکا۔" "زندگی کس قادر کھو کھلی اور لغو ہے۔ کوئی کسی کو دن کرتا ہے۔ کوئی میت کے ساتھ جاتا ہے۔ کوئی قبر میں تین یا چھ منی کے پہنکتا ہے۔ آخر ستر برس کی عمر کب تک ساتھ دے گی۔ کیوں نہ اس زندگی کا فوری طور پر خاتمہ کر دیا جائے۔ کیوں نہ آدمی قبرستان ہی میں ڈبرا ڈال دے۔ کیوں نہ قبر میں گھس جائے۔"

"میری روح کیسی بوجہل ہے۔ کوئی خجال اسے سہارا نہیں دے سکتا۔ پروں کی بھڑکیاٹ اسے فضا سے آوبہ نہیں آڑا سکتی۔ اگر میری روح حرکت بھی کرے تو بھی یہ آس پرندے کی مانند بھڑکیاٹی رہتی ہے جو طوفان سے خوفزدہ ہو۔ میرے اندر وہ میں مردہ دلی اور اندیشوں کا غلبہ ہے۔ لکنا ہے جیسے بھوپال آنے والا ہے۔"

اس نوع کی بحیروں سے بعض ناقدین نے تشخیص کی ہے کہ کیرک گرد "اپریمردی" کے جنون" کا مرض تھا۔

۱۸۳۶ع میں آس نے ایک ضخیم کتاب لکھی جس کے ناموں عنوان میں آس نے "موجودیاتی عطا" کا ذکر کیا ہے۔ یہ فلسفے کی کتاب ہے جس سے بعد میں موجودت کی تحریک نے فیضان حاصل کیا تھا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے لفظ "موجودی" کو نیا فلسفیانہ مفہوم عطا کیا اور بار بار "موجودیاتی" کی ترکیب استعمال کی کیرک گرد نے موجودت کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی۔ بعد کے موجودت ہسند بھی اس کی کسی ایک تعریف پر متفق نہیں ہو سکے۔ جتنے موجودت ہسند فلاسفہ ہیں اتنے ہی مفہوم اس ترکیب کو پہنانے گئے ہیں۔ سارے نے جھela کر

کہہ دیا ہے کہ ”موجودت“ کی ترکیب ہی لغو ہے۔ بہر حال کیرک نہ موجودگی کے معروف معنی سے قطع نظر کر کے ”خالص انسان موجودگی“ سے بحث کرتا ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ سوال پوچھتا ہے کہ بعیشت انسان ہونے کے موجود ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اور جواب میں کہتا ہے کہ موجودگی سے آسی مراد مجرد و محض موجودگی نہیں ہے بلکہ ”انسانی موجودگی“ ہے۔

یہ کہنے سے آس کا مطلب بنی نوع انسان کی موجودگی بھی نہیں ہے بلکہ فرد کی موجودگی ہے۔ موضوع کی موجودگی ہے۔ فرد کی یہ موجودگی ادبیت میں نہیں ہے بلکہ زمان میں ہے۔ آدمی پیدا ہوتا ہے۔ چند سال جیتا رہتا ہے اور بھروس جاتا ہے۔ وہ اپنی صرفی سے اس دنیا میں نہیں آتا۔ آسے چند روزہ فرست مستعار ملتی ہے۔ اس کے باوجود وہ اپنی ”موجودگی“ کے لیے کیا کچھ نہیں کرتا۔ ایک موجودت پسند کے لیے ضروری ہے کہ وہ محض عقلیاتی نقطہ نظر سے اس مسئلے کا مطالعہ نہ کرے بلکہ، یہ دیکھئے کہ انسان کس جذبہ سے آس پیش موجودگی میں زندہ رہتا ہے جس کا انتخاب خود آس نے اپنے لیے کیا ہے۔ پروجوش جذبائی نقطہ نظر ہی موجودت پسند فلسفی کو عقليت پسند سے ممتاز کرے گا۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ عقليت پسند محض ایک معروضی مفکر ہے جو تمام احساسات و جذبات سے قطع نظر کر لیتا ہے جب کہ موجودت پسند موجودگی کے جذبائی پھلوؤں میں اپنے آب کو کھو دینا ہے جی وجد ہے کہ موجودت پسند کو موضوعی مفکر کہنا جاتا ہے جب کہ سائنس دان اور عقليت پسندوں کی بڑی تضیییک کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ سائنس دانوں اور عقليت پسندوں کی بڑی صرف دور ہی سے اس کا مشابدہ کرتے ہیں۔ اس ضمیں آس نے بیگل اور آس کے پیروؤں پر سخت نقد لکھا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کا آغاز اس قدر سے ہوا تھا۔

”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“۔
کیرک گرد کہتا ہے۔

”میں ہوں کیوں کہ میں موجود ہوں“۔

اس بات کی تشریع کے لیے اس نے ایک غائب دماغ آدمی کی کہانی لکھی ہے۔ اس آدمی کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے۔ ایک دن صبح سویرے وہ جاگا تو آس پر اپنی موجودگی کا انکشاف پوا اور آسی روز وہ مر گیا۔ کیرک گرد نے بیگل کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے کہ آس کا نظریہ بے مصرف اور بے ثمر ہے۔ کبیوں کہ بیگل نے کہیں بھی انسانی سطح پر ان افکار کی ذمی داری قبول نہیں کی۔ آس کی مثال وہ ایک ایسے عیسائی سے دینا ہے جو عیسائیت کے متعلق بحثیں کرتا ہے۔ وعظ کہتا ہے نیکن خوب عیسائیوں کی طرح اپنی زندگی نہیں گزارتا۔ بیگل پر آس کا سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ آس کے ”آفاقِ ذہن“ میں فرد اس طرح غائب ہو جاتا ہے جیسے ایک چھاتی ہوئی لہر سمندر کی گھرانیوں میں غائب

ہو جاتی ہے۔ ملہیاتی مفہوم میں انسان موجودگی سے کبیر ک گرد کی مراد ہے ”فرد کی موجودگی“۔ بیشیت ایک ذیسے دار، گناہ کار اور محیبت زدہ انسان ہونے کے جو بسیط افکار میں الجھنے کے بجائے اپنی نجات کی لکر کرتا ہے اور یکدی و تنہا اپنے خدا کے حضور میں سر جھکاتے کھڑا ہے۔ آس کی رحمت اور بخشش کا طالب ہے۔

کبیر ک گرد کی ایک اور اہم کتاب ہے ”غیر سائنسی ہیں نوشت کا تکملہ“ جس میں آس نے ”مسیحی موجودیت“ کو شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالب کی تلغیص درج ذیل ہے۔

۱- تمام اساسی علم کا تعلق موجود ہے۔

۲- جس علم کا تعلق موجود ہے نہیں ہے وہ علم اساسی نہیں ہے۔

۳- معروضی علم میں موضوع یا موجود سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔

۴- ایک موجود متفس صرف اپنی موجودگی ہی کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ موضوع اپنی موضوعیت ہی میں کھو جائے۔

۵- صرف ملہی اور اخلاق علم ہی حقیقی علم ہے کیون کہ اس کا تعلق براہ راست موضوع سے ہوتا ہے۔

۶- موضوعیت ہی صداقت ہے۔

کبیر ک گرد کہتا ہے کہ موضوعی صداقت کا معیار جذباتی اور ارادی ہے عقلیاتی نہیں ہے جب کہ معروضی صداقت کا معیار محض عقلیاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ”جو موجود“ ہے اور اپنے کسی خیال کو صحیح سمجھتا ہے اور آس کی صحت پر پرچوش عقیدہ بھی رکھتا ہے تو آس کا وہ خیال صحیح ہوگا۔ یہی بات کبیر ک گرد کے فلسفی کو مغربی فلسفے کے وجہان غالب سے جدا کرکے ہے کہ اس نے استدلال کی نہج کو معروض سے بدل کر موضوع کی جانب موڑ دیا ہے۔ یعنی بسیط و مجرد افکار کے بجائے آس موضوع کو مرکز فکر بنایا جس کے ذہن میں وہ افکار پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں موضوع نہیں شخصیت ہے۔ وہ پیگل کی طرح خدا کو معروض محض نہیں مانتا بلکہ موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے۔ اس طرح آس نے مغربی مثالیت کی ترتیب کو بدل دیا ہے۔ مغرب کا فلسفہ اور سائنس اشیاء کے مشابدے اور مطالعے سے اپنی جستجو کا آغاز کرتے ہیں جب کہ کبیر ک گرد کا نقطہ آغاز شخصیت ہے فرد ہے۔ عقلیت پسندی اور سائنس کی جستجو کا آغاز اشیاء سے ہو کر اشیاء ہی بہ منتهی ہوتا ہے جب کہ کبیر ک گرد شخصیت یا فرد سے شروع ہو کر دوبارہ شخصیت اور فرد کی طرف لوٹ آتا ہے۔ یہ جو لوں کچھ یوں بنی گی۔

عقلیت پسندی اور سائنس :

اشیاء سے شخصیت سے اشیاء

کیرک گرد کی مسیحی موجودیت :
شخصیت ہے اشیاء ہے شخصیت

کیرک گرد کے خدا کو موضوع محض قرار دینے پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ
اس سے خدا کے وجود ہی کی نئی ہو جاتی ہے ۔ پہ استدلال کچھ ہو گا ۔
موضوعیت صداقت ہے ۔

خدا لا انتہا موضوعیت ہے
لہذا خدا صداقت ہے ۔

کیرک گرد کا خدا اپنے وجود کے لیے انسانی موضوع یا موجودگی کا محتاج ہے جس کے
ماوراء آس کا وجود تصور میں نہیں آ سکتا۔ مذہب کا خدا یہ یہ وقت موضوع بھی
ہے اور معروض بھی ۔ اگر خدا کو معروض محض سمجھا جائے جیسا کہ ہیگل کے
یہاں ہے یا موضوع محض مانا جائے جیسا کہ کیرک گرد کہتا ہے تو وہ مذہب کا
خدا نہیں رہے گا مثالیتِ بستدی یا موجودیتِ بستدی کا خدا ان کر رہ جائے گا۔
ہیگل پر تقدیم کرتے ہوئے کیرک گرد نے آس کے معروضی روح کے تصور کو
رد کر دیا اور کہا ۔

"موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت پیشہ، موضوع ہی میں پوچھ ہے" ۔

کیرک گرد کہتا ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کسی قسم کا رابطہ قائم
نہیں ہو سکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے ۔ وہ کہتا ہے کہ زندہ
اور حرکی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہو سکتا
ہے ۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہیگل کے نظام نکر میں
فرد حبیر و صغیر ہے کیون کہ کائنات عین مطلق کے تدریجی اکشاف کا نام ہے
جس میں فرد ہے مایہ اور بجبور ہے ۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ فرد کوئی ترشی
ترشائی ہوئی ہے نہیں ہے بلکہ فاعلِ اختار ہے اور قوتِ انتخاب و فیصلہ رکھتا ہے ۔
کیرک گرد انسان کے قدر و اختیار اور شخصی انتخاب کو بڑا اہم سمجھتا ہے ۔
کہتا ہے ۔

"میرا انتخاب اور فیصلہ، شخصی ہے ۔ کوئی ذاتِ مطلق میرے لیے کسی قسم
کا فیصلہ نہیں کر سکتی ۔ میں خود اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اپنے فیصلے
کرتا ہوں" ۔

کیرک گرد آس فردیت کو بھی قبول کر لیتا ہے جو موضوعیت کا لازمی
نتیجہ ہے ۔ فردیت پر زور دینے ہوئے کہتا ہے ۔

"اگر میں نے اپنی قبر کے لیے کوئی کتبہ بجویز کیا وہ ہو گا۔ وہ فرد" ۔

کیرک گرد انسان ذہن کی ترق کے لیے قدر و اختیار کو ضروری سمجھتا ہے ۔
ایک مذہبی آدمی ہونے کی حیثیت سے آس کا خیال تھا کہ انسان صرف خدا کے

حضور ہی میں موجود رہ سکتا ہے لیکن اس حضوری کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ کار تصور کرے کیونکہ اس کے خیال میں گناہ کار ہونے کا احساس ہی انسان کے دل میں جذبہ مذہبیت کو پیدا کرتا ہے۔
کیرک گرد کے انکار جن کی تشریع و ترجیح بعد کے موجودیت پسندوں نے کی درج ذیل ہیں۔

۱- معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے غلط ہے کیونکہ صرف موضوعی انداز فکر سے انسان مسائل اور عقدوں کو حل کیا جا سکتا ہے۔ ہر انسان کسی نہ کسی پہلو سے یکتا اور بے مثال ہے اس لیے اس کا نقطہ نظر بھی منفرد اور یکتا پونا چاہیے۔ اس کے خیال میں اخلاق فیصلہ آمن وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ آفاق نہ ہو بلکہ انفرادی ہو۔

۲- اس نے ذہنی کرب اور تشویش کے تصورات پیش کیے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فاعل مختار ہے جس کے باعث وہ خواہش بد اور گناہ کو اپنے اندر میں پیدا ہوتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث انسان جذباتی خلفشار اور کشمکش میں مبتلا ہو گیا ہے۔ اس کشمکش سے صرف مسیح منجی ہی انسان کو نجات دلا سکتا ہے۔

۳- انسان پر قدر و اختیار کے باعث ہی ذمے داری کا بار پڑا ہے۔

۴- موضوع ہر وقت کسی کوشش میں لکارہتا ہے۔ علم بغیر عالم کے کوئی وجود نہیں رکھتا۔ کسی شے کا ادراک آسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی صاحب ادراک بھی موجود ہو۔ دنیا میں اگر کوئی شے حقیقی ہے تو وہ اپنے "موجود" ہونے کا احساس ہے۔

۵- زندگی کی بے ثباتی کا احساس انسان کے دل میں کائنات بن کر چھپتا رہتا ہے۔ جب وہ بقائے دوام کا آرزو مند ہوتا ہے تو صورت حالات العناک ہو جاتی ہے اور انسان اپنے آپ کو موضوع سمجھنے کے بجائے محض ایک شے سمجھنے لگتا ہے۔

۶- انسانی زندگی حقیقتاً بے معنی اور مہمل ہے اور ہر شخص خود حمب مقدور اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔

۷- معروضی انداز فکر انسانی شخصیت کو نظر انداز کر دینا ہے۔ شخصیت محض عقل و خرد پر مشتمل نہیں ہے بلکہ اس میں احساسات و جذبات۔ قدر و اختیار اور قوت فیصلہ کے عناصر بھی موجود ہیں۔ سائنس سابقہ معلومات کی بنا پر ادراک حق کی کوشش کرنی ہے حالانکہ حق کا معیار پیشہ موضوع ہی معین کرتا ہے حق وہی ہے جو موضوع کے لیے حق ہے۔

۸- گنہکار ابدی مسروت سے دور رہتا ہے لیکن جب خدا آس کی زندگی میں آ جاتا ہے تو احساس گناہ کی تلخی دور ہو جاتی ہے۔ جو شخص گناہ سے نا آئتا ہو

وہ خدا سے دور رہتا ہے کیوں کہ وہ خود اپنے آپ سے دور ہوتا ہے۔ گناہ کا احساس انسان شعور کی گھرائیوں کو کھنکانا ہے اور آسے اپنے آپ کے قریب لے آتا ہے۔ اپنی کتاب ”مرض اور موت“ میں وہ کہتا ہے کہ انسان کے دکھ اور درد کا سرچشمہ خود آس کے باطن میں ہے۔ اس دکھ درد کے لئے خارجی ماحول آدو ذمے دار نہیں گردانا جا سکتا۔ اذیت پیشہ داخلی ہوئی ہے اور اس میں تشویش، احساس گناہ اور مایوسی کو دخل ہے۔

کیرک گرد مذہب اور فلسفے دونوں میں یونانی روایات کا مقابلہ تھا اور عقل استدلالی سے قطع نظر کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ لوٹھر کے زیادہ قریب ہے اور آس کے اس نوع کے اقوال پر صاد کرتا ہے۔

”—جو شخص عیسائی بننا چاہتا ہے آسے چاہیے کہ وہ عقل کی آنکھ نکال دے۔“

”—تمہارے لمحے غروری ہے کہ تم عقل سے کنارہ کش ہو جاؤ بلکہ اسے جان سے مار دو۔ جب تک تم یہ نہیں کرو گے تم آسمانی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکو گے۔“

”عقل ایک کسی ہے۔“
کیرک گرد کہتا ہے۔

”—صرف پرچوش جذبات کا اخذ کیا ہوا نتیجہ ہی قابلِ وثوق ہو سکتا ہے۔“
”—بہارے زمانے میں جس شے کی کمی ہے وہ تفکر نہیں پرچوش جذبہ ہے۔“
کیرک گرد کی یہ خرد دشمنی بھی موجودیت کی ایک اہم روایت بن چکی ہے۔ دوسرے خرد دشمنوں کی طرح وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ محض اس بنا پر عقل استدلالی سے کنارہ کشی نہیں کی جا سکتی کہ وہ زندگی کے تمام عقدوں کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ پرچوش جذبات بھی تو زندگی کے تمام عقدے حل کرنے سے معدور ہیں بلکہ انسانی زندگی کے اکثر عقدے پرچوش جذبات بھی کے پیدا کر دے ہیں۔ کیرک گرد کی خرد دشمنی نے آس کے اسلوب بیان کو بھی متاثر کیا ہے۔ وہ بڑی الجھی ہوئی تتر لکھتا ہے اور اس کی تالیفات میں ربط و تسلیل کا فقدان ہے۔

کیرک گرد کے انکار پر محاکمه کرنے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر وہ ایک مذہبی مفکر اور مصلح ہے۔ بانی ڈگر نے کہا ہے کہ وہ ایک منکم ہے فلسفی نہیں ہے۔ اپنی ایک کتاب ”بیشیست ایک مصنف کے میری کتاب کا نقطہ نظر“ میں جو ۱۸۸۸ء میں چھپی تھی آس نے دعویٰ کیا کہ میں ”امامور من اللہ“ ہوں اور ایک الہامی آواز میری رہنمائی کر رہی ہے۔ اسیات کا ذکر خالی از ناجیسی نہ ہوگا کہ اس کے محبوب فلسفی سقراط کو بھی ”اندر کی آواز“ برے کہوں سے منع کیا کرتی تھی۔ کیرک گرد کے خیال میں آسے موجودہ عیسائیت کی صلاح کا کام سونپا گیا تھا۔ وہ معاصر عیسائیت سے اس ایسے ٹیکے زار تھا کہ کلیسا ہر یادربوں کا سلطط ہے اور وہ مذہب کے اجارہ دار بن گئے ہیں۔ اُن کی

تقدیم فروشی اور دکان آرائی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کیرک گرد نے کہا کہ خدا اور بندے کے مابین بلاواسطہ قلبی و روحانی ربط و تعلق سچی عیسائیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لیے خدا کو ایک شخصیت ماننا پڑے گا جو بذات خود جنبات و احساسات سے مستصف ہے۔ اپنے بندوں کے روحانی کرب سے منافر ہوئے ہے اور گناہ گاروں کی نہیں اپنے کو نظر استحسان سے دیکھتی ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں ” موجودیات کرب ناک ” اُس دبشت سے بیدا ہوئے ہے جو موروثی گناہ کے ساتھ شروع سے وابستہ ہے۔

کیرک گرد نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ موضوعیت اور فردیت باہم دگر وابستہ ہیں۔ جب موضوعیت ہی کو صداقت مانا جائے گا تو پر فرد کا صداقت کا تصور اُس کے ساتھ خاص ہو گا۔ اس صورت میں پر فرد پر اُس خیال کو مبنی بر صداقت سمجھئے گا جو اس کی ذاتی رائے کی تصلیق کرنے کا۔ چنانچہ صداقت کے اتنے ہی تصورات پوں گے جتنے کہ افراد۔ گویا صداقت کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔ یہی حال اخلاق قدرؤں کا بھی ہو گا۔ جب پر فرد یا پر موضوع حسن و قبح یا خیر و شر کا معیار اپنی شخصی پسند۔ ارادے یا جذبے کو بنالے گا جیسا کہ کیرک گرد کی دعوت ہے تو خیر و شر کا کوئی معیار ہی باق نہیں رہے کا۔ جو شخص جس بات کو خیر سمجھئے گا وہی اُس کے لیے خیر ہوگی۔ دنیا نے فلسفہ میں انتہا پسندانہ موضوعیت و فردیت کی یہ روایت کیرک گرد سے شروع نہیں ہوئی۔ امن کا آغاز قدیم یونان کے سوفیسطانیوں ہروتاغورس وغیرہ سے ہوا تھا۔ سوفیسطانی بھی معروضی صداقت کے منکر تھے۔ آن کا اصول تھا۔

” خیر وہ ہے جسے میں خیر جانتا ہوں۔ سچ وہ ہے جسے میں سچ مانتا ہوں۔“ افلاطون نے سوفیسطانیوں کی ژولیدگئی فکر اور ذہنی ہراکنڈی کا پرده چاک کیا تھا۔ کیرک گرد نے سفسطہ کی امن روایت کا احیاء کیا تھا جب اُس نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

معاشرنی پہلو سے کیرک گرد کی موضوعیت اور فردیت ترق پرور اجتماعی تفاوضوں کے مناقب ہے۔ جس معاشرے میں پر فرد موضوعیت اور فردیت کے تحت اپنے ہی شخصی مفاد کے حصول میں پمہ وقت کوشان رہے گا اُس کے دل میں انسانی بحداری اور دلسوی کے سوتے خشک ہو جائیں گے۔ جب نظریات سطح پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ موضوعیت ہی صداقت ہے تو عملی دنیا میں پر فرد ذاتی مفاد کی بروزش میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھئے گا خواہ اس کے حصول کے لیے آسے دوسروں کے حقوق و مفادات کو ہامال ہی کرنا پڑے۔ کیرک گرد نے موضوعیت اور فردیت کا پر نتیجہ قبول کر لیا۔ ۱۸۶۴ء میں اس نے ایک ناول پر تبصرہ لکھا جو بعد میں ” دور حاضر ” کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس تبصرے میں اُس نے اشتراکیت کی جو آن دنوں شائع ہو رہی تھی سخت مخالفت کی اور نہا

"اجتیاعی ملکیت کا دباؤ فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے۔" اشتراکیت کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔

"اس کی اشاعت کے روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنهائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اُس آدمی کے حصر میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جواب دے ہوتا ہے۔"

اسی مقالے میں اُس نے "عوام کے خلاف تشدد کے خلاف - سطحیت - کینگی - یہودی اور حیوانیت کے خلاف" کشمکش کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا ہے کہ "پسوار کر دینے والے اس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں۔" کیرک گرد کے ان خیالات کے پیش نظر اُن بات سے چندان حیرت نہیں ہوتی کہ یورپ اور امریکہ میں اُس کی موجودیت کا نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا گیا ہے اور اُن کی اشاعت بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی جا رہی ہے۔ اصلاح یافتہ کلیسا کے ہادری - کلیساٹ روم کے زماء اور ہودی اخبار سب مل کر "پسوار کر دینے والے عمل" کو روکنے میں کوشش ہیں۔ کیرک گرد دو دیستancoں کا باقی ہے:

۱- موجودیت پسندی - ۲- جدلیاتی الثیات -

مذہبی موجودیت پسندوں میں جبریل، مارسل اور کارل جا سپرزاں اُسی کے خوشہ چیز ہیں۔ سارتر نے اپنی موجودیت کی تعبیر کیرک گرد کی طرح فرد ہی کے حوالے سے کی ہے۔ دنیاۓ ادب میں کیرک گرد نے اُسن - آرٹھر سٹرنگ برگ۔ سارتر - کامیو وغیرہ کے فن و ادب پر گھرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ ایمیل بروونر کی جدلی الثیات کا پیرایہ استدلال وہی ہے جو کیرک گرد کا مابہ الامتیاز تھا۔ یہودیوں میں مارٹن یوبر اور اُس کے تلامذہ اپنے مذہب کی تجدید کیرک گرد کے موجودیاتی انکار کی روشنی میں کر رہے ہیں۔ مارٹن یوبر کی کتاب "میں اور تم" کو مذہبی حلقوں میں قدری نکاح سے دیکھا جاتا ہے۔ عیسائی مسکاہیں کیرک گرد کی خرد دشمنی کے باعث اُس کی تعریف میں رطب الاسان ہیں۔ کیرک گرد سے پہلے چرمن فلاسفہ ہامان اور شیلنگ نے عقل و خرد کی مخالفت کرتے ہوئے جبلت، وجдан اور اشراق کو اُن پر فوقیت دینے کی کوشش کی تھی۔ کیرک گرد اپنے روز نامی میں لکھتا ہے۔

"مقصد تو یہ تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی کی مخالفت کی جائے۔ مجھے اُس کام کے لیے مامور کیا گیا تھا اسی لیے مجھے عقل کے تیز پتهیار سے مُسلح کیا گیا۔"

کیرک گرد جیسا زیرک منطقی یہاں ٹھوکر کہا گیا ہے ظاہر ہے کہ جب ایک خرد دشمن عقل کی تنتیص کی کوشش میں عقل ہی کے پتهیار سے کام لئے کا تو گویا وہ خود اپنے نتائج فکر کو باطل ثابت کر رہا ہوگا۔ عقل کو ناقص سمجھنے والے کا عقل استدلال کیسے حکم ہو سکتا ہے۔ وہ کیرک گرد ہی کا نہیں تمام خرد دشمنوں کا انجین ہے کہ وہ عقلی دلائل سے عقل کی تنتیص کر کے خود اپنے ہی نظریات کی نفی کرنے پر

مجبوو ہو جاتے ہیں۔

کیرک گرد کے مننشر افکار کو کارل جاسپرز نے ایک باقاعدہ مکتب تکری کی صورت میں مرتب کیا اور فلسفہ موجودیت کی تشکیل عمل میں آئی۔ کارل جاسپرز اولین بُرگ (جرمنی) میں ۱۸۸۳ع میں پیدا ہوا۔ اس نے اولین عمر میں قانون اور طب کا مطالعہ کیا اور پھر نفسیات کی طرف رجوع کیا۔ کئی سال تک وہ پانڈل بُرگ کے شناخانے میں نفسیاتی معالج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ۱۹۲۱ع میں وہ فلسفے کا درس دینے لگا اور اس نے کیرک گرد کے افکار سے اہل علم کو روشناس کرایا۔

جاسپرز کہتا ہے کہ ما بعد الطبيعیات افکار اور اذلی وابدی صداقتوں کے تصورات محض اوہاں باطل ہیں۔ ہر فرد ایک خاص لمحے میں ایک خاص حالت میں موجود ہے اور خاص قسم کے واردات و تجربات سے دو چار ہوتا ہے۔ اس وقت وہ کسی وجود مطلق کے متعلق نہیں سوچتا بلکہ اپنے موجودہ واردات ہی کو پیش نظر رکھتا ہے۔ جاسپرز کے خیال میں دور حاضر کے صرف دو فلسفی جید الفکر ہیں۔ وہ ہیں نیشنر اور کیرک گرد۔ ان کے نظریات مکتبی اور روایتی فلسفے کے خلاف بغاوت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ نیشنر اور کیرک گرد میں فلسفہ یونان کی مخالفت کا عنصر مشترک ہے۔ نیشنر عیسائیت کا مخالف تھا۔ کیرک گرد نے بھی مروجه عیسائیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ کیرک گرد کی طرح جاسپرز بھی سائنس کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ سائنس کے احاطہ کار کو محدود سمجھنے ہی سے ہم موجودی فلسفے کے قبول کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں فلسفہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں عقل ناکام اور درمانہ ہوئے ہے یا بالہاظ جاسپرز "غرقاب" ہو جاتی ہے۔ جاسپرز قدماء یونان کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے خیال میں (۱) قدماء یونان نظریاتی تجزیے میں آل جھے رہے اور انہوں نے حیات انسانی کو بدلنے کے لیے کوئی بلاواسطہ دعوت نہیں دی۔ (۲) وہ اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ ہم مفکر اور تجزیہ پسند بن جائیں۔ جاسپرز نیشنر سے خاصاً متاثر ہے۔ فلسفیانہ عقاید میں اسے لا ادری کہا جاتا ہے۔

جبیرل مارسل کیرک گرد کا مسئلہ ہے اور اسی کی طرح مسیحی موجودیت کی ترجمتی کرتا ہے۔ ۱۸۸۹ع میں ایک رومن کیتھولک گھرانے میں پیدا ہوا لیکن بعد میں لا ادری ہو گیا۔ فلسفے میں وہ پیگل، برینڈ لے اور رائش سے متاثر ہوا اگرچہ اس کے خیال میں ان فلاسفہ نے فرد کے موجود ہوئے کی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور منطقی موشکافیوں میں آل جھے کر رہے گئے ہیں۔ جنگ عالمگیر نے اس کے ذمہ میں یہ بات اثرات کی جھلک اپنی شکھانی دیتی ہے جس سے اس نے وجود ان اور خرد دشمنی کے تصورات اخذ کرے ہیں۔ جبیرل مارسل ما بعد انسانیاتی فلسفیات کی طرف بھی مائل تھا اور حاضرات ارواح میں دلچسپی لیتا تھا۔ آسے ایک قابل اعتنای تینیں نکار اور موسیقار بھی سمجھا جاتا ہے۔ اپنی تکشیلوں میں وہ افراد کو آن کے خصوص ماحول سے واپس

کر کے دیکھتا ہے اور موسیقی کے زیر اثر وہ آن معانی سے بھی اعتنا کرتا ہے جو حقائق سے ماوراء ہوتے ہیں۔ اس کی تمثیلوں کے کردارِ نہدید محرومی اور تنهائی میں مبتلا دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۹۲۸ع میں اس نے بتپسمہ لیا اور کایسا نے روم سے دوبارہ واپسی بوگیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان یاس کے باعثِ داخلی خلا اور احساسِ تنهائی کا شکار ہو جاتا ہے جس سے نجات پانے کے لیے انسان کو عالمِ ماوراء سے رجوع لانے کی ضرورتِ محسوس ہوئی ہے۔

جن فلاسفہ نے کبرک گرد اور جبریل مارسل کے مذہبی افکار سے قطع نظر کر کے موجودیت کو خالصتاً محققانہ علمی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی ان میں ہانی ڈگر اور ٹان پال سارترِ ممتاز مقام کے مالک ہیں۔

مارٹن ہانی ڈگر ۱۸۸۹ع میں بیدا ہوا۔ اوائل شباب میں آمن کا ارادہ کایسا نے روم سے واپسی ہونے کا تھا لیکن بعد میں العاد کی طرف مائل ہو گیا۔ جب وہ مار برگ میں فلسفے کا استاد تھا تو آس نے کانٹ اور افلاطون کے افکار پر قابل قدر کتابیں لکھیں۔ وہ نشیئر اور پسرل سے بہت متاثر ہوا۔ وہ کبرک گرد کو مغض ایک مذہبی اپل قلم سمجھتا ہے اور نشیئر کی طرف مائل ہے جسے وہ عظیم فلاسفہ میں شمار کرتا ہے۔ گنستہ جنگ عظیم میں اس نے ناتسیوں کی ہمتوانی کی تھی اس لیے جنگ کے خاتمے پر آسے درس گاہ سے بٹا دیا گیا۔ آج کل وہ گوشہ نشینی کی زندگی پر سر کر رہا ہے۔

بعض اپل الرائے ہانی ڈگر کے فلاسفے کو موجودیت کا نام نہیں دیتے کیونکہ اونچر عمر میں اس نے بہ تکرارِ کہا ہے کہ آس نے شروع ہی سے اپنی توجہ وجود پر سر کوز رکھی ہے اور موجود کو پیشہ ثانوی حیثیت دی ہے۔ وہ خود بھی اپنے موجودی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب "وجود اور زمان" میں آس نے انسان یا فرد کو موضوع بحث نہیں بنایا جیسا کہ موجودیوں کا شعار ہے بلکہ وجود ہی پر سیر حاصل بھیں کی ہیں۔ جہاں کہیں آس نے فرد کے وجود ہونے پر بحث کی ہے وہاں بھی اس کا مقصد یہی رہا ہے کہ موجود کے واسطے سے وجود کی کہنے کو پانے کی کوشش کی جائے۔ پھر صورتِ سارتر کے انکار پر آس نے گھرے اثراتِ نسبت کر کے ہیں۔ اس کے اہم موجودی انکار درج ذیل ہیں۔

۱۔ انسان ایک ہے نہیں ہے بلکہ ایسا وجود ہے جو صاحب اختیار ہے اور قوتِ فیصلہ رکھتا ہے۔ اسی لیے وہ اپنے فلاسفے کو انسانِ پسندی کا فلاسفہ کہتا ہے۔ وہ انسان کو صداقت کا موجود بھی سمجھتا ہے اور انسان کے مقابلے میں خدا کا بھی قائل نہیں ہے۔

۲۔ انسان آزاد ہے فاعلِ اختیار ہے۔ بھی اختیار آس کے لیے تشویش کا باعث بن گیا ہے۔ وہ تشویش اور دبشت میں فرق کرنا ہے۔ دبشت کسی خارجی شے سے واپسی ہوئی ہے جب کہ تشویش انسان کے اندروں سے آہرنی ہے۔

۳۔ اذیتِ موت اور فنا کے تlux احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ موت کو آس نے

نیستی کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کچھ نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے اس عالم آب و گل میں وارد ہوا نہ آسے اپنی منزل کا کچھ علم ہے۔ انسان چاروں طرف سے فنا اور نیستی میں گھرا ہوا ہے جس کا احساس اُس کے لیے کرب ناک اذیت کا باعث ہوا ہے۔ یہ اذیت ہمارے دل و دماغ کی گھرائیوں میں سرایت کر چکی ہے اور ہم اس خرابیہ آباد تما میں اپنے آپ کو یکسر تنہا اور یہ بس ہاتے ہیں۔ جب تک ہم اپنے آپ کو نوع انسان سمجھتے رہیں پھر یعنی تحفظ کا احساس ہوتا ہے لیکن جب پھر اپنے فرد ہونے کا احساس ہوتا ہے تو ہم تحفظ کے احساس سے معروف ہو جاتے ہیں اور نیستی اور فنا کی دیشت ہم ہر غلبہ پا لیتی ہے۔ موت اور فنا ایک ٹھوس حقیقت ہے اور پر موجود کا عنصر لازم ہے۔

۲۲۔ عقل و خرد کا احاطہ کار محدود ہے اور سائنس انسانی فطرت سے متعلق پھر کچھ نہیں بتا سکتی۔

۵۔ صرف انسان ہی موجود ہے۔ چنانی یہی لیکن وہ "موجود" نہیں۔ درخت یہی لیکن "موجود" نہیں۔ گھوڑے یہی لیکن وہ "موجود" نہیں۔ پائی ڈگر کے فلسفے کے دو بنیادی افکار نیستی اور قدر و اختیار کو سارتر نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ پائی ڈگر کی اخلاقیات یہی اپنی تصورات سے متفرق ہوئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاق کے کوئی بندھے نہ کرے اصول نہیں یہی نہ ازلی و ابدی اخلاق قدروں کا کوئی وجود ہی ہے۔ ہم جس لمحے میں موجود ہیں آسی گریز پا لمحے میں ہماری گریزان اخلاق قدروں کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ اس لمحے میں ہم جو کچھ یہی کرتے ہیں اس میں ہم مختار مطلق ہیں۔ اس وقت جو کچھ یہی ہم کریں وہی ہمارا اخلاق ہے۔ گویا ہم لمحہ بہ لمحہ اپنی اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ ازلی و ابدی قدریں محض واہیں ہیں۔

زان پال سارتر ۱۹۰۵ع میں پیدا ہوا۔ ابھی وہ دودھ پیتا بچہ تھا کہ اُس کا باپ فوت ہو گیا۔ اُس کے نانا نے بڑے لاڈ اور چاؤ سے اُس کی پرورش کی اُس کی غیر معمولی ذکاوت کے آثار بچپن ہی سے ظاہر ہونے لگے تھے۔ وہ ایک دبلا، پتلا، بھینگتا، بیمار بچہ تھا لیکن جیسا کہ اُس کی خود نوشت سواعظ "الفاظ" سے مفہوم ہوتا ہے بلا کا ذینہ تھا۔ کہتا ہے۔

"میری ماں کہتی ہے کہ میں دس ماہ بچہ تھا اور تنور میں زیادہ مدت تک پک کر دوسرے بیووں کی پہ نسبت زیادہ خستہ اور چمکیلا ہو گیا تھا۔"

ارتر بہت چھوٹی عمر ہی میں ایسے مابعد الطبیعتی اور نفسیات مسائل پر خور کرنے لگا جو اکثر بالغوں کو ساری عمر پر ایشان نہیں کرنے۔ مثلاً وہ گیارہ برس کا تھا جب اُس نے خدا کے وجود سے انکر کر دیا۔ یہ محض اتفاق ہی نہیں ہے کہ اسی سال اُس کی ماں نے دوبارہ ایک بعری الخنیث سے نکاح کر لیا تھا۔ سارتر چیزے ذکی الاحسان لڑکے کو اس نکاح سے اتنا ہیں شدید صدمہ ہوا۔ وہ کہتا ہے شیکسپیر کے مشہور العینہ کردار بیملٹ کو بوا تھا۔ یہ بات اُس کے لیے سویان روح سے کم نہ تھی۔

کہ ایک اجنبی آس کی نہیں کی محبت میں برابر کا شرپک ہو گیا تھا اور اس کی پیاری سان ہر وقت اپنے لالائے عینے کی ناز برداری کرنے کے بجائے اس نو وارد کی تالیف قلب میں لگی رہتی تھی۔ نمکن ہو سکتا ہے کہ اسی محرومی نے آس کے مذہبی عقاید کو بھروسہ کیا ہو اور آسے عورت سے بھی منتفر کر دیا ہو۔

سارتر کو شروع ہی سے فلسفے میں گھرا شغف تھا۔ وہ بہ روایتی عقیدے کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور بہ مسئلے میں ذاتی رائے رکھتا تھا۔ ۱۹۲۶ع میں آس نے فلسفے کی لذگری لی۔ اس کے بعد دو سال تک آسے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑی۔ کچھ عرصے تک وہ ایک قصباتی مدرسے میں پڑھاتا بھی رہا۔ اس زمانے میں وہ معنی و بصری' واپسون کا شکار تھا اور اس وہم میں مبتلا تھا۔ کہ ایک مچھلی آس کا پیچھا کرکے رہتی ہے۔ ایک رات اپنی روسی محبوبہ اولگا کے ساتھ شب کشت کرتے ہوئے آس نے محسوس کیا کہ ایک مچھلی آس کا تعاقب کر رہی ہے۔ بعد میں یہ بات آس نے اپنی ذوست سموں دی بوواٹر کو بھی بتانی تھی۔ دوسری جنگ عظیم کا آغاز ہوا تو سارتر کو فوجی خدمات کے لیے طلب کر لیا گیا۔ جنگ کے پہلے ہی برس وہ جرمن کے ہاتھ قید ہو گیا۔ ایک برس کی نظر بندی کے بعد آسے طبی وجہو کی بنا پر رہا کر دیا گیا۔ ۱۹۴۰ع میں فرانسیسیوں کو شکست فاش ہوئی اور فرانس پر جرمنوں کا تسلط ہو گیا۔ ان ایام میں جیالے فرانسیسیوں نے فاتحین کے خلاف تحریک مقاومت شروع کی جس میں سارتر نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جرمنوں کے استبداد اور تسلط سے سارتر نے جو عذاب ناک تعلیمی محسوس کی اور انفرادی حیثیت سے آس نے مقاومت کا جو بڑا آٹھایا آسے عمومی حیثیت دے کر ہی آس نے اپنا فلسفہ موجودیت مرتب کیا ہے۔ چونکہ افراد ہی جرمنوں کے خلاف لڑ رہے تھے اور بد رضا و رغبت اپنی عزیز جانی قربان کر رہے تھے اور انفرادی طور ہی پر ذاتی وابستگی سے انہیں اپنی راہ عمل کا انتخاب کرنا پڑتا تھا اس لیے موضوعیت اور فردیت فلسفہ موجودیت کے اساسی تصورات قرار پائے۔ مقاومت کے دوران سارتر آزادی کے ایک نئے مفہوم سے آشنا ہوا۔ "جمہوریہ" سکوت" میں آس نے اپنے تجربے کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے۔

"ہم کبھی بھی اتنے آزاد نہیں تھے جتنا کہ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں تھے۔ پہیں تمام حقوق سے محروم کر دیا گیا تھا۔ پہیں بات کرنے کا حق بھی میسر نہیں تھا۔ بہ روز ہماری توبین کی جاتی تھی اور پہیں یہ سب کچھ چھ چاپ سہنا پڑتا تھا۔ ہمارے گروہ کے گروہ مزدوری بہودیت یا سیاسی قید کے نام پر جلا وطن کر دیے گئے۔ انتہاروں، اخباروں کے اعلانات میں سنتا کے پردازے بہاری جو ہے رنگ اور کھناؤنی تصویر دکھانی جاتی تھی۔ ہمارے ستم گرے بہ توقع رکھتے تھے کہ ہم آسے قبول کر لیں۔ ہمیں وجہ ہے کہ

ان حالات میں ہم آزاد تھے۔ ہمارے افکار میں ناتسی زبر سرایت کر چکا تھا اس لیے ہم اپنے صحیح خیال ہی کو اپنی فتح مندی سے تعبیر کرتے تھے۔ طاقت ور پولیس بھی زبان بندی پر مجبور کر کر تھی۔ اس لیے ہزاری زبانوں سے نکلا ہوا ہر لفظ اصولوں کے اعلان کا درجہ رکھتا تھا۔ ہمارا ہر وقت شکر کھویلا جاتا تھا اس لیے ہمارا ہر اشارہ منجیدہ ذمے دارانہ وابستگی سے بہرہ ور تھا۔ ان صبر آزم حادثات ہی نے ہمارے لیے یہ ممکن بنا دیا کہ ہم اس پر جوش اور محل قسم کی موجودگی سے دو چار ہوں جو انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ جلاوطنی، قید اور خاص طور پر موت جس سے ہم اپنے پر مسرت ایام میں خوف زدہ رہتے تھے ہمارے لیے ایسے غربات کی صورت اختیار کر گئی جو عادتاً اختیار کیے جاتے ہیں۔ ہم نے مان لیا کہ وہ ناگزیر حادثات نہیں ہیں اور نہ متواتر خطرات ہیں لیکن ہمارے لیے ضروری ہو گیا کہ ہم انہیں بطور اپنے مقدر کے قبول کر لیں اور انہیں اپنی انسانی حقیقت کا گمبھیر مبدأ تصور کریں۔ ہر لمحے پر پور مفہوم میں ہمیں اس چھوٹے سے فترے کا احساس ہوتا رہا کہ ”انسان فانی ہے“ اور ہم میں سے ہر ایک نے اپنی زندگی سے متعلق جو انتخاب بھی کیا وہ حقیقی تھا۔ کیونکہ وہ موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کیا گیا تھا اور کچھ اس طرح کا تھا کہ ”پیسی میں جانا منظور ہے لیکن ---“ جہاں میں آن لوگوں کی بات نہیں کر رہا جو چیدہ و ذکر کر رہا ہوں جنہوں نے چار سال تک دن رات کے ہر لمحے میں کہا ”نہیں!“ دشمن کے ظلم و تشدد نے ان غیر معمولی حالات میں ہمیں ایسے سوالات پوچھنے پر مجبور کر دیا جو آدمی کو عام حالات میں نہیں سوچتا کرتے۔ ہم میں سے وہ تمام لوگ جو مقاومت کی تفصیل جانتے تھے تشویش کی حالت میں اپنے آپ سے ہوچھتے تھے ”آنہوں نے مجھے جسمانی اذیت دی تو کیا میں چہ رہ سکوں کا۔“ اس طرح آزادی کا بنیادی سوال آنھا یا کیا اور ہم آس کھرے علم سے ہڑہ ور ہوئے جو کہ کسی آدمی کو اپنی ذات سے متعلق ارزاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان کا راز نہ ”اللہ الجہن“ میں ہے نہ کہتری کی الجہن میں۔ یہ اس کی اپنی آزادی کی حدود ہیں۔ اس کی موت اور جسمانی اذیت کا سامنا کرنے کی اہلیت۔ وہ لوگ جو زبر زمین کام کر رہے تھے ان کی کشمکش کے احوال نے ہمیں ایک نئی قسم کا مجرمہ عطا کیا۔ وہ فوجیوں کی طرح کھلماں کھلا نہیں لڑتے تھے اور ہمیشہ تنهائی سے دو چار رہتے تھے۔ تنهائی ہی کے عالم میں آن کا پیچھا کر کے آنھیں گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ یہ بسی اور کس مدرسی کے عالم میں انہوں نے جسمانی اذیت کی کڑیاں جھوپیں

تن تھا اور بہنہ، ظالموں کے سامنے دکھ آئھا۔ جب کہ کوئی بھی بہت افزائی کرنے والا موجود نہیں تھا۔ لیکن اپنی تنهائی کی گہرائیوں میں وہ آن لوگوں کے لیے مینہ سپر تھے جو مقاومت میں ان کے ساتھی تھے۔ تنهائی کے عالم میں کامل ذمہ داری۔ کیا یہی آزادی کی تعریف نہیں؟“

جن خاص حالات کا سارتر نے ذکر کیا ہے آن میں بے شک آزادی کی ہی تعریف کی جا سکتی ہے لیکن کیا یہ ایسی تعریف ہے جو ہر نوع کے حالات میں سچی ہو سکتی ہے؟ ہائی مان نے اس پر تبصرہ کرنے ہوئے کہا ہے کہ سارتر جس تجربے کا یہاں ذکر کرتا ہے وہ سیاسی نوعیت کا ہے کہ ایک سیاسی گروہ کا تجربہ ہے۔ اخلاقیاتی تجربہ ہے کہ اس میں اخلاق انتخاب مشمول ہے۔ اس پہلو سے مابعد الطبعیاتی بھی ہے کہ یہ ایک خاص صورت احوال میں فرد کا تجربہ ہے جو تنهائی کے عالم میں اپنی جماعت سے اپنا تعلق برقرار رکھتا ہے جس کے سامنے وہ جواب دے ہے۔ آزادی کے تجربے کے طور وہ بیبا طور پر آزادی کے دو پہلوؤں پر زور دیتا ہے۔ منفی طور پر ظلم و ستم کا مقابلہ کرنے کی سکت اور مثبت طور پر انتخاب کی ذمہ داری۔ البتہ یہاں ایک غیر معمولی شدید نوع کی صورت حالات کو غلط طور پر عمومی رنگ دے دیا گیا ہے چنانچہ سارتر نے آزادی کی جو تعریف مندرجہ بالا اقتباس کے اوآخر میں کی ہے وہ مقاومت کے دوران میں تو درست ہے لیکن ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے انسانی احوال و ظروف میں بھی سچی ہو سکے۔ آزادی کا یہ تصور بڑی حد تک منفی ہے یعنی مقاومت کے دوران اپنے ستم کر کے سامنے ”نہیں“ کہنے پر ہی مقاومت کرنے والوں کو اپنی آزادی کا احساس ہو سکتا ہے۔ آزادی کے اس منفی تصور نے سارتر کے سارے نظام فکر کو منفی رنگ دے دیا ہے۔ اسی بنا پر سارتر کو منقبت کا فلسفی بھی کہا گیا ہے۔

۱۹۴۸ع میں سارتر نے درس و تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور خلیقی کام میں منہمک ہو گیا۔ آسے شروع ہی سے بورڈوا سے نفرت تھی اور اسی بنا پر وہ اشتالیوں کی چم توائی کا دم بھرتا رہا لیکن نظریاتی اختلاف کے باعث ۱۹۴۹ع میں آس نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کی جس کا نام اس نے ”جمهوری انقلابی جماعت“ رکھا۔ اس جماعت کو فروغ نہ ہو سکا اور آس نے ہر اشتالیت کی پر جوش حیات کرنا شروع کیا۔ آج کل وہ روس، چین، سینیا اور دوسرے اشتالی ممالک کی تعریف میں رطب اللسان ہے اور سرمایہ دار مغرب اور اصلاح متعدد امریکہ کی مذمت میں پیش پیش ہے۔ جب اصلاح متعدد امریکہ کی سازش سے کیوبا پر حملہ ہوا تو سارتر نے اصلاح متعدد امریکہ کے خلاف تلمی مخاذ کھوئی دیا۔ اسی طرح اس نے شدید مخالفت کے باوجود الجزائر کے حریت پسندوں کی دینبرانہ حیات کی جس نہ اس کے مکان کو ہم سے آزادی کی کوشش بھی کی گئی۔ وہ وہ نام کے حریت پسندوں کی حیات میں خاصی سرگرمی سے کام کر رہا ہے۔ آسے ادبیات کا نوبل انعام پیش کیا گیا تو اس نے پہ کہہ کر آسے نہ کرا دیا۔

"میں زان پال سارتر کے بجائے یہ دستخط کرنا پسند نہیں کرتا" زان پال سارتر نوبل انعام کا بانے والا۔"

سارتر کی زندگی بڑی سادگی میں گزر رہی ہے۔ اسے لڑکپن سے پڑھنے لکھنے کا جنون رہا ہے غالباً اسی لیے اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام "الفاظ" رکھا ہے۔ الفاظ ہی اس کا اور اُنہا بجهوں پیں۔ اس کا محبوب مشغله ہے کہ وہ پرس کے کسی ہوٹل کے کسی گوشے میں بیٹھا چائے کی چسکیاں لینے ہوئے اپنے ناولوں۔ تئیلوں اور فلسفیانہ کتابوں کے لیے اشارات قلم بند کرتا رہتا ہے۔ اس کی تمثیلیں دنیا ہر کے شہروں میں کھیلی جاتی ہیں اور لوگ جوک در جوک آنہیں دیکھنے آتے ہیں۔ اس کے قلم سے نکلنے والے ایک ایک لفظ کو عقیدت سے پڑھا جاتا ہے۔

سارتر نے مصر، یونان، اطالیہ، روس اور اضلاع متعددہ امریکہ، کی سیاحت بھی کی ہے۔ آج سے تیس چالیس برس پہلے اس نے اپنی ایک ہم جماعت اور دوست سوون دی بوائز سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ بغیر نکاح کرے میان یہوی کی طرح زندگی کرائیں گے۔ وہ اس معاہدے پر قائم ہے اس معاہدے میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے شاید اسی لیے یہ تعاق متناکوہ رشتے سے زیادہ پانڈار ثابت ہوا ہے۔ سوون خود بھی ایک بلند پایہ، ابل قلم ہے۔ وہ سارتر کی "سلحدانہ موجودیت" کی پر جوش حامل ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب "دوسری جنس" میں عورت کی نفسیات سے جو بحث کی ہے اس پر سارتر کے انکار کی چھاپ صاف دکھانی دیتی ہے۔ دوسری جنگ کے عظم کے خاتمے پر سارتر اور کاسیو نے فلسفہ موجودیت کا رخ خلائق فن و ادب کی طرف موڑ دیا۔ سارتر کا عقیدہ تھا کہ ادب و فن خلائق ہی سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اب وہ دوبارہ فلسفے سے رجوع لا رہا ہے۔ کبھی کبھی جدید دور کے نوجوانوں کو دیکھ کر آئے انہے "غريب شهر" بونے کا احسان ستانے لکھتا ہے لیکن وہ جدید نسل سے ماہیوں نہیں ہے۔ کہتا ہے۔

"مجھے اپنی اور سوون دی بیواؤڑی نسل اور موجودہ نسل میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے میں ہم آج کل کے یعنی سالہ نوجوان سے مختلف تھے۔ کمزور تھے۔ قوت فیصلہ سے محروم۔ نرم خواہر ہے۔ خبر تھے۔ آج کل کے نوجوان ہماری بہ نسبت زندگی کا سامنا کرنے کے لیے زیادہ مستعد اور تیار ہیں۔ وہ ہم سے زیادہ صاف گو ہیں اور ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہمیں معلوم نہیں تھیں۔"

سارتر بڑا جامع حیثیات ہے۔ ایک نامور فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک بلند پایہ تمثیل نگار۔ ناول نویس۔ نقاد اور سیاسی مبصر بھی ہے۔ اس کے فلسفے اور ادب میں گھبرا تعلق ہے اور اس کی تئیلوں اور ناولوں میں جا بجا اس کے فلسفیانہ انکاری جھلکیاں دکھانی دئی ہیں۔ ذیل میں ہم اس کی بعض معروف تصانیف کا ذکر کر کریں گے۔

سارتر کا بہلا ناول "ناسیا" ۱۹۳۸ع میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں اس کا

ترجمہ انٹوئن روکونن کا روزنامچہ کے عنوان سے کھا گیا۔ اس ناول کا مرکزی کردار روکونن ایک اپل قلم ہے جو دنیا کی لغویت میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ میں چاروں طرف سے جن اشیاء اور اشخاص میں گھرا ہوں وہ سراسر لغو ہیں۔ ایک نگارخانے میں وہ بورڑوا چہروں کا مشاپدہ کرتا ہے تو لغویت کا یہ احساس اور بھی گھرا ہو جاتا ہے اور وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس لغویت میں معنی کیسے پیدا کیا جائے آخر وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس مقصد کے لیے وہ کچھ نہ کچھ تخلیق کرے مثلاً ایک ناول لکھے۔ اس تخلیق سے وہ مکلف ہو جائے گا جس کا مطلب وابستگی ہوگی۔ یہی وابستگی آس کی ذاتی نجات کا باعث بن جائے گی۔ ایک دن آس کا گزر ایک باغ کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک درخت کی جڑ میں گھورتا ہے تو یہ احساس دوبارہ آس سے سنا نہ لگتا ہے کہ تمام ہے جان اور ذی حیات آس کی اپنی ذات سمیت محض لغو اور یہ مصرف ہیں۔ اس سے وہ امتلا محسوم کرتا ہے۔ "لغویت نہ آواز تھی اور نہ خیال جو میرے ذہن میں آبھرتا۔ یہ ایک لمبا چوبی مردہ سانپ تھا جو میرے پاؤں میں کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ سانپ یا پنجد یا جڑ۔ بات ایک ہی تھی۔ میں جان گیا کہ مجھے اپنی موجودگی کا اپنے امتلا کا سراغ اپنی ہی زندگی میں مل گیا تھا اور اس وقت سے جو بات بھی میں سمجھ پایا ہوں آس کی جڑ ہی لغویت ہے۔"

ظاہر ہے کہ روکونن کے پردے میں خود سارتر ہی کی ذات دکھانی دیتی ہے اور وہ فن و ادب کے وسائل سے لغویت میں معنی پیدا کر کے اپنی ذہنی و قلبی نجات کا طالب ہے۔ یاد رہے کہ لغویت کا یہ احساس فرانسیسی ملحدانہ موجودیت کی ایک نہیں بیان خصوصیت ہے۔ کہ یہ میں فیس کے اسطورہ میں کہتا ہے۔

"اوراق آئندہ میں اس لغویت کا ذکر آئے گا جو پہاری دنیا پر مسلط ہے۔" "آزادی کی رایں" کو سارتر کا شاپکار سمجھا جاتا ہے۔ ناول کئی جلدیوں میں مختلف عنوانات کے تحت شائع ہوا ہے۔ اس کا مرکزی کردار پروفیسر میتیو ہے جس کی داشتہ مارسیل حاملہ ہو گئی ہے۔ میتیو استطاعت حمل کے لیے روپہ فراہم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ روپہ اسے اپنے ایک مداد بورس سے مل جاتا ہے جو یہ رقم اپنی داشتہ سے چراتا ہے۔ میتیو کا ایک دوست ڈینیل جو مددوی ہے مارسیل سے شادی کر کے اس کے حرامی بھی کا باب بننے کی پیشکش کرتا ہے۔ ناول کا ایک اور کردار برونٹ نامی ایک کمیونٹسٹ ہے جو طبقاً انصاف کے حصول کے لیے جدوجہد کر رہا ہے آخر اسے گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ قیدیوں کی زیوں حالی کا سارتر نے استادانہ جاپک دستی سے نقشہ کھینچا ہے اور ان کی مفلومیت کو اجاگر کیا ہے۔ ناول کا آغاز اس زمانے سے ہوتا ہے جب یورپ پر ناتسی حملے کا خوف مسلط تھا۔ اس میں جنگ اور مقاومت کے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں۔ آخر مستو جمن

سپاہیوں کے خلاف لڑنے والے ایک دستے میں شامل ہو جاتا ہے اور لڑتا ہوا سارا جاتا ہے۔

سارتر کے مختصر افسانوں میں 'دبوار' اس کی بہترین کہانی ہے۔ اس کا موضوع بھی تحریک مقاومت سے لیا گیا ہے۔ جو من فوجی فرانسیسی عباد وطن کے ایک قائد کی جستجو میں سرگردان ہیں۔ اس دستے کے کچھ افراد پکڑے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک قیدی سے کہا جاتا ہے کہ تم انہی قائد کی پناہ گاہ کا پہنہ بتا دو ورنہ صبح سویرے تکھیں گولی سے اڑا دیا جائے گا۔ اس رات اس شخص کے ذہن و قلب پر عجیب عالم گزر جاتے ہیں جن کی تفصیل نکاری میں سارتر کا فن عروج پر دکھانی دیتا ہے۔ صبح سویرے جب اس قیدی کو جو من افسر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ جھوٹ موث کہہ دیتا ہے کہ بہارا قائد فلاں جگہ چھپا بیٹھا ہے۔ سپاہیوں کی دوڑ جاتی ہے تو قائد واقعتاً اسی جگہ ملتا ہے اور پکڑا جاتا ہے۔

سارتر کی تکھیلوں میں تو اگرث "فلانٹ اور آلتونا" خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ تو اگرث میں تین براہیوں بزدلی، عورتوں کی ہم جنسی محبت اور بعد گشی کی طرف توجہ دلفی گئی ہے اور اس ربط و تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے جو ایک شخص اپنی زندگی میں دوسرے لوگوں سے پیدا کرتا ہے۔ اس کے تین کرداروں پر جو دوزخ میں مقید ہیں یہ اکٹھاف ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اور ان کی صحبت ہی اصل دوزخ ہے۔ فلسفیانہ پہلو سے اس میں سارتر نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص کسی بھی دوسرے شخص سے ذہنی و قلبی رشتہ قائم نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں "موجودیاتی موضوع" لازماً تنهائی کا شکار ہو جاتا ہے اور تنهائی ہی کی حالت میں اسے اپنے لئے راہ عمل منتخب کرنا پڑتے ہے اور پھر اس عمل کے نتائج کو پوری ذمہ داری کے ساتھ قبول کرنا پڑتا ہے۔ فلانٹ کا منگزی خیال یہی اس سے ملتا جلتا ہے۔ یہ تمثیل ۱۹۲۳ع میں کھیلی گئی تھی جب فرانس پر جرمتوں کا تسلط تھا۔ اس میں ایک قدیم یونانی موضوع کو نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ آگامینوں اس فوج کا سالار تھا جسے ہیلن کی بازیابی کے لئے ٹرانے بھیجا گیا تھا۔ آگامینوں کی عدم موجودگی میں اس کی ملکہ کلیم نسٹر انے ایک شخص ایجستھوس سے تعلق استوار کر لیا۔ جب آگامینوں جنگ سے لوٹا تو دونوں نے سازش کر کے اسے قتل کر دیا اور ایجستھوس بادشاہ بن بیٹھا۔ آگامینوں کی بیٹی الیکٹرا کو باب کے قتل کا بڑا غم تھا اور وہ ماں سے پدر کی لینے کا منصوبہ بنانے لگی۔ سارتر نے اس قصے کو موجودیاتی رنگ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آگامینوں کے قتل عام سے عام سہری اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے تھے۔ آگامینوں کا لڑکا اور شیش آبا اور اس نے اپنی ماں اور اس کے عاشق دونوں کو قتل کر دیا۔ خداوند خدا جیوپیٹر نمودار ہوا۔ الیکٹرا خوف اور پیشائی سے کانٹے لگی اور خداوند کے قدموں

میں گر کر عفو کی طالب ہوئی - سارتر کی الیکٹرا یونانی قصے کی بے باک اور نذر لڑکی نہیں ہے - اور سٹیشن نے دلیرانہ اپنی ذمے داری تسلیم کر لی اور سارتر کے مفہوم میں کامل آزادی سے ہم کنار ہو گیا -

جو پیٹر : "میں نے تمہیں آزادی اس لیے دی تھی کہ تم میری عبادت کرو" اور سٹیشن : "ایسا ہی بوگا لیکن یہ آزادی تیرے ہی خلاف ہو گئی"

جب اور سٹیشن نے کہا کہ میں نے قتل کر کے کوئی برا کام نہیں کیا تو جیو پیٹر خنا بو گیا -

جیو پیٹر : "کیا میں نے تمہیں پیدا نہیں کیا تھا؟"

اور سٹیشن : "یہ ٹھیک ہے لیکن تو نے مجھے ایک مرد آزاد پیدا کیا تھا - خلق کے بعد میں تیرا بندہ نہ رہا" پھر کہا "میں خود ہوں اپنی آزادی"

اس تئیں میں رمزیاتی پیرائی میں فرانسیسیوں کو جرمن فاتحین کے خلاف بغاوت کرنے کی دعوت دی گئی تھی - اس کے بین السطور سارتر نے اپنے ہم وطنوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ جرمنوں سے شکست کھا کر وہ اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے ہیں جس سے نجات ہانے کے لیے جرمنوں کو قتل کرنا ایک مستحسن اقدام ہے - اس تئیں کا ایک سبق یہ بھی ہے کہ جابر - ظالم کو جان سے مارنا کار خیر ہے -

"آلتونا" میں سارتر نے جرم کی الجھن کا تجزیہ کیا ہے - فرانز فان گرلاخ ایک جرمن فوجی افسر تھا جس نے دشمن کے بے سار جنگی قیدیوں کو عذاب دے دے کر مارا تھا - اسے اپنی قوم کی شکست کا سخت صدمہ تھا - جنگ کے خاتمے ہر وہ اپنے کھر میں زاویہ نشیں ہو گیا اور بیرونی دنیا سے تمام روابط منقطع کر لیے - فرانز ایک طرف جرمنی کی شکست سے آزردہ تھا دوسری طرف اپنے گھنٹاونے جرم کی یاد اس کے لیے سوبان روح بن گئی - وہ اب بھی ناتسی فوجی افسر کی وردی پہنتا تھا - اس نے اپنے کمرے کی دیوار پر ہتلر کی تصویر آویزان کر رکھی تھی - حقیق کی دنیا سے گریز کرنے کے لیے اس نے منشیات کا استعمال شروع کیا - اس کا محبوب مشتملہ یہ تھا کہ وہ ٹیپ کی مشین میں تقریر کیا کرتا تھا تاکہ آئنے والی نسلوں کو معلوم بوجانے کہ جرمنی کی شکست میں قصور جرمنوں کا نہیں تھا بلکہ تاریخ کا قصور تھا - اس نے غیلات کی دنیا بسار کھی تھی - تیرہ برس کی عزالت گزینی میں اس کی ہیں لیتی اس کی خبر گیری کوئی رہی جس کے ساتھ اس کا معاشندہ چل نکلا - فرانز کا باب فان گرلاخ ایک لکھ بھی صنعت کار تھا جو اپنے بیٹے کی صرح جرم کی الجھن میں سبلا تھا - اسے یہ احساس اذیت دے رہا تھا کہ ہبودیوں کا کمیب جہاں انہیں سے دریغہ قتل کیا گیا تھا اسی کی اراضی پر بنایا گیا تھا - بوڑھا فان گرلاخ اپنی ساری جانشاد فرانز کو ورثے میں چھوڑنا چاہتا تھا کیوں کہ اس کی زانے اپنے جھوٹے بیٹے ورنر کے متعلق اجھی نہیں تھی - فرانز کو کوشہ عزت سے نکلنے کے لیے اس نے ایک حال

چل۔ اس نے ورنر کی حسین بیوی پوہنچا کو فرانز کے پاس بھیجا تاکہ وہ اسے اپنے کمرے سے باہر نکلنے پر آمادہ کرے۔ پوہنچا فرانز سے ملی تو فرانز نے اتنے سالوں میں اپنی ذات کے گرد جو حصار تعمیر کر رکھا تھا وہ شکست و ریخت پو کیا اور وہ حقایق کی دنیا میں لوٹ آنے پر مجبور ہو گیا۔ پوہنچا فرانز کے مردانہ حسن پر فریقت ہو گئی اور وہ بھی اس سے محبت کرنے لگا۔ شادی سے پہلے پوہنچا ایک مقبول ابکثرس رہ چک تھی اور اپنی موجودہ زندگی سے اور شوہر سے سخت بیزار تھی۔ فرانز کے عشق میں اسے تلخ حقائق کی دنیا سے فرار ہونے کا موقع مل گیا۔ اس وقت جب فرانز حقائق کی دنیا کی طرف لوٹ رہا تھا پوہنچا اس سے گریز کر رہی تھی۔ اس محبت سے فرانز دوبارہ اپنی زندگی میں دلچسپی محسوس کرنے لگا۔ لیکن جب لینی کی زبانی پوہنچا کو فرانز کے جرائم اور مظالم کا علم ہوا تو وہ فرانز سے منتفر ہو گئی۔ اس طرح فرانز کا آخری سہارا بھی ٹوٹ گیا آخر فرانز اور اس کے باپ دونوں نے خود کشی کر کے احساس جرم کی تلخیوں سے نجات حاصل کی۔

سارتر کی فلسفیانہ کتابوں میں "وجود و عدم" سب سے زیادہ ابھی ہے کہ اس میں سارتر نے اپنا فلسفہ بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ سارتر برلن کے دوران قیام میں ہائی ڈگر اور پرسل کے افکار سے متاثر ہوا تھا۔ اس کی مابعد الطبیعتیات پرسل کی ظواہر پسندی ہی پر بنی ہے۔ یعنی وہ اس سے بحث کرتا ہے جو ہے اس سے اعتتا ہوں کرتا جیسے ہوتا چاہیے۔ وہ پرسل کی طرح اپنی فلسفیانہ جستجو کو صرف ظواہر تک محدود رکھنا چاہتا ہے اور کائنات یا ہیکل کی طرح حقیقت نفس الامر کے چکر میں نہیں پڑتا۔ بقول سمعون دی بووارٹ ۱۹۲۳ع تک موجودیت پسندی کی ترکیب سے وہ واقف نہیں تھی۔ چنانچہ شروع شروع میں سارتر موجودیت پسند کھلانا پسند نہیں کرتا تھا البتہ جب سب لوگوں نے تو اس کی تواتر و کثرت سے اسے موجودیت پسند کہنا شروع کیا تو وہ خاموش ہو گیا۔ ابتداء میں سارتر ظواہر پسندی کے نظریہ شعور پر اپنے فلسفے کا نظریہ استوار کرنا چاہتا تھا جیسا کہ "وجود و عدم" کی ذیلی سرخی سے ظاہر ہے۔ ہائی ڈگر نے ڈیکارت کے اس مقولے "میں سوچتا ہوں اس اس لیے میں ہوں" کے متعلق کہا تھا کہ ڈیکارت نے یہ کہہ کر گزاری کو گھوڑے کے آگے جوٹ دیا ہے۔ کیوں کہ جب تک "میں ہوں" یا موجودی کا تعین نہ کر لیا جائے سوچنے کا ذکر لا حاصل ہے۔ سارتر نے بھی یہ اصول رد کر دیا۔ وہ پرسل کی پھروی میں کہتا ہے کہ تمام شے بر ارادی ہوتا ہے یعنی تمام شعور کسی نہ کسی سے سے وابستہ ہوتا ہے جس طرح آئندہ وہی سے رکھتا ہے جس کا عکس اس میں پڑتا ہے اسی طرح ان اشیاء سے الگ جن پر شعوری عمل ہوتا ہے شعور کا کوئی وجود نہیں ہے۔ "وجود و عدم" میں اسی مقدمے سے اس نے اپنے استدلال کے آغاز کیا ہے۔

سارتھ کہتا ہے کہ عدم وجود سے خارج میں نہیں ہے بلکہ اس کے اندر میں مخفی ہے۔ اس کے بیرون میں موجود ہے جیسے ایک کیرا پھول کے اندر کنٹلی مارت پیٹھا ہوتا ہے۔ سارتھ مجرد وجود کو در خور اعتنا نہیں سمجھتا وہ اس کی در قسموں سے بحث کرتا ہے۔ (۱) سور (۲) سے جس احساسی عمل پوتا ہے۔ سارتھ کہتا ہے کہ شے کو چھووا جاسکتا ہے دیکھا جاسکتا ہے لیکن یہی بات ہم شعور کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ اس کا ادراک بلا واسطہ نہ کن نہیں ہے اس کے باوصاف اس کا وجود ہے۔ ادراک کرنے والی "میں" ہے لیکن اس مفہوم میں موجود نہیں ہے جیسا کہ مثلاً ایک میز موجود ہے۔ ان دونوں کو جو شے ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے وہی 'عدم' ہے۔ اس سے سارتھ نے یہ تضاد آمیز نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "میں" وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں نہیں ہوں جو میں ہوں۔" سارتھ کہتا ہے کہ انسان وہ نہیں ہے جو وہ ہے کیونکہ وہ حال میں موجود ہونے کے باعث ماضی سے ماوراء ہو چاتا ہے اور انسان ہے جو وہ نہیں ہے کیونکہ اس کے سامنے مستقبل کے بالقوہ ممکنات یں جو کہ حال میں نہیں یں۔ اس طرح خالص موجودگی کا عدم ہو جانے گی اور صرف ماضی اور مستقبل کے حوالے ہی سے اس میں معنی پیدا ہوگا۔ لہذا انسانی فطرت کا عدم ہے صرف انسانی صورت احوال موجود ہے لیکن دنیا میں کوئی شے تو ہونا چاہیے جو عدم کو وجود میں قائم و بحال رکھنے کے قابل ہو۔ شعور ہی وہ شے ہے۔ اس سے وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "انسان وہ وجود ہے جس کے ماتحت عدم اس دنیا میں آیا ہے۔"

سارتھ کہتا ہے کہ انسان موجودگی ایک ایسی کائنات میں لغو اور ہے معنی ہے جو آس سے قطعی ہے خبر ہے۔ اپنے آپ کو معنویت عطا کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عدم سے کامل آزادی کا اقدام کیا جائے۔ چنانچہ انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آتی ہے۔ آخری اور قطعی آزادی جسے انسان سے چھینا نہیں جا سکتا "ند" کہنے کی آزادی ہے اور یہی سارتھ کے نظریہ قدر و اختیار کا سنگ بنیاد ہے۔ آزادی کا یہ تصور ظاہراً منفی ہے اور "زد" کہنے سے معرض وجود میں آتا ہے۔ سارتھ کہتا ہے کہ انسان کی آزادی یہ ہے کہ وہ "ند" کہیے۔ اس کا مطلب یہ پوچھا کہ انسان ہی ایسا وجود ہے جس میں عدم موجود ہے۔ سارتھ کے خیال میں عدم ہی 'وجود مطلق' ہے۔ یہ عدم انسانی حقیقت ہے اور وہ منفیت ہے۔ اس طرح سارتھ کی مابعد الطبیعتیات میں منفی رنگ پیدا ہو گیا ہے۔

سارتھ نے عدم کا نظریہ ہانی ڈگر سے اخذ کیا ہے ایکن اسے من و عن قبول نہیں کیا بلکہ بڑی حد تک اس میں ترمیم کی ہے۔ ہانی ڈگر نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ، منفیت کا مبدأ کیا ہے؟ اور جواب دیا تھا "عدم"۔ سارتھ نے اس استفسار کو آئے بڑھایا

اور ہوچھا کہ عدم کس سے بیدا ہوتا ہے۔ وہ ہائی ڈگر کے ماؤرائی عدم کو اس وہنا میں لانا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ ماؤرائی عدم دنیا والوں کے بطون میں سراحت کر کیا ہے۔ ہائی ڈگر کے برعکس وہ عدم کو معروض سے موضوع میں منتقل کر دینا ہے اس پر شعور کا پیوند لگا دینا ہے اور کہتا ہے کہ شعور ہی اس دنیا میں عدم اور منفیت لایا ہے۔ ہائی ڈگر کہتا ہے کہ دنیا عدم سے وجود میں آئی ہے اور انسان اس عالم میں دہشت اور اذیت سے دوچار ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ عدم انسان کے شعور ذات سے متفرع ہوا ہے۔ اس طرح وہ ہائی ڈگر کے ماؤرائی عدم کی بجائے اتنے ہی عدم فرض کر لینا ہے جتنے کہ باشعور انسان موجود ہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کی اسمان "وجود" ہے جس سے سارتر نے صرف نظر کر لیا ہے۔ سارتر کے یہاں وجود برائے خود (شعور) اور وجود بذات خود (شیر) تو ضرور ہیں لیکن مجرد وجود نہیں ہے۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کیسے باہم مل سکتے ہیں جب تک کہ دونوں وجود میں مذغم نہ ہوں اس سوال کا جواب سارتر سے نہیں بن پڑا۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دو فیکارث ہی کی دونی کی بدلتی ہوئی صورت ہے یعنی موضوع اور معروض کی دو فی

سارتر کی امن منفی مابعد الطبیعتیات اور کوئی نہیں سے جو اخلاقیات متفرع ہوئی ہے وہ بھی قدرتاً منفی ہے۔ اس کا کامل قدرو اختیار اخلاقیات میں ہے راه روی کی صورت اختیار کر گیا ہے اور آزادی صرف "نہ" کہنے تک محدود ہو گئی ہے۔ اس آزادی میں ای Bates کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ بر انسان اپنی اخلاقی قدریں خود تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اپنے اعمال میں مطلق العنان ہے اور جس راہ عمل کو چاہے بلا روک ٹوک انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ سارتر خارجی عالم کو گھناؤنا اور غلظ سمجھتا ہے جو انسانی آزادی کو سلب کرنے کے دریے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ چیک جانے والی غلافت انسانی آزادی کو اسی طرح سلب کر لیتی ہے جیسے عورت کا نرم اور گداز بدن مرد سے آزادی عمل چھین لینا ہے۔ یہ کہہ کر آس نے عورت کے حسن و جمال کو غلافت میں ملقوف کر دیا ہے لیکن اس کا ذکر آگئے آئے گا۔ یہ خیال کہ عدم وجود میں سراحت کر گیا ہے منفی، سلبی اور قتوطی ہے۔ عدم اور اس پر مبنی منفیت نے سارتر کی اخلاقیات کو کجری میں بدل دیا ہے۔ سارتر کا یہ کہنا انتہائی قتوطیت ہے کہ

"زندگی چھکنے والی غلافت ہے جو ہتھے بھتے جم کنی ہے"۔

سارتر نے اپنی تالیف Existentialism as Humanism میں Humanism کا موجودیاتی تصور پیش کیا ہے۔ وہ اس ترکیب کو انسان دوستی کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا جیسا کہ مثلاً اس کا ہم وطن کوئت کرتا ہے۔ سارتر کہتا ہے میرے معتبرین کہتے ہیں کہ "نا-ایا" میں انسان دوستی کی تضییک کرنے کے بعد میں دوبارہ اسی سے رجوع لا رہا ہوں۔ سارتر کے خیال میں Humanism کے دو مفہوم ہیں ایک ہے کہ انسان مقصود بالذات ہے اور سب سے بڑی قدر بھی خود

وہی ہے۔ اس مفہوم کو وہ غلط قرار دھتا ہے اور کہتا ہے کہ پہیں اس انسان دوستی کی ضرورت نہیں ہے۔ ”میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے انسان کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے اور بھی ہمارا Humanism ہے جس سے ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ سوائے انسان کے کوئی اس کے لیے قانون نہیں بنا سکتا۔ ہم نے مذہب کو کہو دیا ہے لیکن Humanism کو پا لیا ہے۔ اب اس بات کی ضرورت ہے کہ انسان کو آزاد کرایا جائے آسے قادر مطلق سمجھا جائے۔ ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔ ”سارتر کے نئے مفہوم کی رو سے آس کے Humanism کا ترجمہ ”انسان پسندی“ ہوگا انسان دوستی نہیں ہوگا۔

”وجود و عدم“ کے بیوایہ بیان میں ژولیدگی پائی جاتی ہے۔ سارتر کی سلطنتی موشگافیوں اور جدلیاں نکتہ آفرینیوں نے اس کے مطالب میں الجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔ آس کے فلسفی کے اصل اصول کو سمجھنے کے لیے آس کی تالیف ”موجودیت پسندی“ زیادہ مقید مطلب ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا انداز بیان صاف اور سلیس ہے۔ اور فلسفی کے متبدی یہی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر مارس فریڈمین نے کہا تھا کہ موجودیت فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج (mood) ہے۔ فرینک کاہلر نے اس کی تشریع کرتے ہوئے موجودیت کے بنیادی افکار کی جو جامع اور پرمغز تخلیص پیش کی تھی وہ قارئین کے سہولت فہم کے لیے درج ذیل ہے۔

”انسان ایک ہے معنی کائنات میں آتا ہے اور اپنے ہراسار شعور کے طفیل جسے سارتر نے عدم سے تعبیر کیا ہے اس کائنات کو رہنے کے قابل بنا لیتا ہے۔ اس کے موجودیاتی انتخاب ہی سے اس دنیا میں معنی اور قدروں پیدا ہوئے ہیں۔ یہ انتخاب ہر فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ہر فرد اپنی ذات دنیا میں رہتا ہے یا بالفاظ سارتر اپنی انسانی صورت احوال کی تخلیق کرتا ہے۔ با اوقات موجودیاتی انتخاب تحت الشعور میں ہنفی ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں زندہ رہنے کے لیے فرد کا موجودیاتی موضوع بونا ضروری ہے جو تن تھا اپنی صورت احوال کی ذمے داری کو قبول کر لے۔ انتخاب کی یہ خوفناک آزادی موجودیاتی“ موضوع کو خوف زدہ کر دیتی ہے کیوں کہ جو شخص اپنی دنیا آپ منتخب کرنے کی ضرورت محسوس کرے کا وہ پاس اور بے معنوں کا شکار ہو جائے گا۔ وہ کن قدر وہ کا انتخاب کرے؟ فلسفے کے نظام؟ مذہبی عقاید؟ بورڑوا اخلاق؟ یہ سب با اوقات اپنی ذمی آزادی سے صرف نظر درنے کے ہانے بن جائے ہیں اور فرد کی اپنی قعروں کے انتخاب میں مانع ہوتے ہیں۔ جن کا ترجمہ بالآخر

منافقت' ہوتا ہے۔ جو شخص منافقت کی زندگی گزارتا ہے وہ غیر حقیقی موجودگی رکھتا ہے جس سے بذری اور کوفی شے نہیں ہے۔ اس حالت زیوں سے چہ نکارا ہانا سارتر کے خیال میں وابستگی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان احوال میں مشتب کردار ادا کرنے کے لیے آدمی ہوری آزادی اور استقلال سے انہی آپ کو مکلف کرے۔ اس سے دوسروں کی آزادی سے آکبی ہوگی اور یہی بات آخر الامر انسانی موجودگی کو شکل و صورت عطا کرے گی اور نوع انسان کے لیے مشترک و منظم مقصد پیش کرے گی۔ لیکن اس کا مدعایا کیا ہوگا؟ اس بات کا ابھی سارتر نے فیصلہ نہیں کیا۔ جب اس نے "موجودیت بعیثت انسان پسندی کے" (۱۹۳۶ع) میں وابستگی کے ذریعے بخات کا خیال پیش کیا تو اکثر لوگوں نے کہا کہ اس کے قنوطی فلسفے میں رجائيت کا عنصر پیدا ہو گیا ہے۔ دوسرے مالک کے انسان دوستوں نے جو خدا کے بجائے انسان پر عقیدہ رکھتے ہیں اس رجحان کا خیر مقدم کیا سارتر نے یہ کہہ کر انہیں مایوس کر دیا کہ خدا مر چکا ہے لیکن انسان کو خدا کا بدل نہیں سمجھا جا سکتا۔ اُس نے مزید کہا کہ میں انہی سابقہ سلک سے اخراج نہیں کروں گا کہ انسان خدا بتتے کی تمنا رکھتا ہے۔ صرف مخرا الذکر مفہوم ہی میں وہ انسان پسند کھلانا پسند کرتا ہے۔ اس مفہوم میں موجودیت ایک فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج ہے۔

کیرک گرد کے یہاں موجودیت رنگ مزاج ہی تھی۔ مذہبی رنگ۔ مزاج۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ خدا ہر مخفی عقیدہ رکھنا کافی نہیں ہے نہ اُس کے وجود کے اثبات میں عقلياتی دلائل دینے سے مذہب کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔ عیسائیت کے احیاء کے لیے ضروری ہے کہ بیزادائیت فرد کے جذباتی وارادی تجربے میں بعیثت ایک زندہ حری قوت کے موجود ہو۔ یا نی ڈگر اور اس کی پیروی میں سارتر نے فرد کے موضوعی تجربے پر ظواہر پسندی کا پیوند لکا کر آئے لا ادریت اور العاد کا جام پہنا دیا ہے۔ یاد رہے کہ موجودیاتی زاویدہ نظر کا آغاز کیرک گرد سے نہیں ہوا جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے بلکہ کائنٹ سے ہوا تھا جس نے موجودگی کی تشریح کرتے ہوئے ایک عام فہم مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے ایک شخص کہتا ہے "دس ڈالر موجود ہیں" ظاہر ہے کہ دس ڈالر کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوں گے یعنی آن کی موجودگی کو مانتا ہڑے گا۔ دس ڈالر کی موجودگی کو تسلیم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا غیر ضروری ہو گا کہ یہ دس ڈالر آس کے پام یہی یا نہیں ہیں۔ اگر وہ کہے کہ "میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں" تو صورت حال انسان ہوگی۔ یعنی اس کی جیب میں دس ڈالر کی موجودگی "انسانی

موجودگی" ہو گی کیوں کہ وہ ان دس ڈالروں کو نہیں سکتا ہے۔ آن سے تقویت قلب حاصل کر سکتا ہے۔ ان سے اپنی ضروریات کی چیزیں خرید سکتا ہے انہی کسی دوست کو قرض دے سکتا ہے۔ یعنی یہ کہنے سے کہ "میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں" دس ڈالروں کے ساتھ آمن کا شخصی انسان جذبات رابطہ قائم ہو جائے گا۔ اسی تصور کی مذہبیات ترجمانی کرتے ہوئے کبرک گرد کہتا ہے کہ محض یہ کہہ دینا کہ خدا موجود ہے خدا کی موجودگی کا مبہم سائیات تو کر دیتا ہے لیکن جب خدا میرے قلب و روح میں بھیت ایک بزرگی قوت کے موجود ہو جو مجھے خیر کی طرف مائل کرے اور شر سے روکے تو یہ "مسيحی موجودگی" ہو گی۔

"موجودگی" کی تشریع میں نالستائن کی ایک کہانی کی شال بھی دی جاتی ہے۔ اس کہانی کا کردار ایوان الج بستر مرگ پر پڑا موت کی بھیانک موجودگی سے زندگی میں پہلی بار وشنام ہوتا ہے۔ طالب علمی میں ایوان الج نے منطق قیاسی میں پڑھا تھا۔

"کمام انسان فانی ہیں۔"

کائنس انسان ہے۔

اس لیے کائنس فانی ہے۔"

یہ بڑھتے وقت آمن نے کبھی نہیں سوچا تھا کہ کائنس بھی آمن کی طرح کا ایک انسان تھا جو کچھ عرصہ زندہ رہنے کے بعد مرن گیا۔ مرتے وقت خدا معلوم آمن کے کیا خیالات تھے اور کیا حسرتیں دل میں لے کر وہ دم تور ربا تھا۔ کائنس کے مرنے یا جینے سے آسے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی لیکن یہ حقیقت کہ "میں قریب المرگ ہوں" اور موت پر لمحے میرے سینے میں اپنے بے رحم پنچھے گاڑ رہی ہے بے حد اندوه ناک اور تلخ ہے۔ گویا کائنس فانی ہے میں فنا اور موت کی صرف موجودگی ہے لیکن "میں فانی ہوں" میں ایوان کے لیے یہ مبہم سی موجودگی انسان شخصی موجودگی کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ ایوان ڈاکٹر سے پوچھتا ہے۔

"کیا میرا مرض شدید ہے؟"

ڈاکٹر کو اس بات میں کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ایوان کے احساسات کیا ہیں۔ وہ تو محض یہ جانتا چاہتا ہے کہ ایوان کا مرض گرددوں کے ماؤف ہو جانے کا نتیجہ ہے یا اس کی تہ میں مزمن نزلہ ہے۔ مرض کی موجودگی ڈاکٹر کے لیے عرض موجودگی ہے لیکن ایوان کے لیے شخصی موجودگی ہے کہ وہ موت سے خوف زدہ ہے اور ڈاکٹر کے جواب میں آبد کی کرن کی جھلک دیکھنے کا متمنی ہے۔ یہی انسانی شخصی موجودگی جو فلسفہ موجودیت کا ادل موضوع ہے شعور ذات سے پیدا ہوئی ہے۔ ذات و حیات کا شعور ذہن انسانی میں قدرتوں کی خلیلیں کا باعث ہوتا ہے۔ جس شخص کو اس حقیقت کا شعور ہو جائے کہ آسے زندگی بطور فرصت مستعار کے ملی ہے وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس فرصت کو کیسے گزارے۔ اسے احسن طریقے

سے گوارانی کے لیے کون سا نصب العین اپنائے اور اس کی ترجیح کے لیے کن قدر وہ کا انتخاب کرے۔ اس شعور سے زندگی کی مجرد موجودگی اس کے لیے سچی ذاتی موجودگی بن جائے گی۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ موت اور فنا کے احساس کی تعلقی کیرک گرد یا سارتر کی طرح آئے ذہنی عذاب، قلبی اذیت، "تشکک" یا سیست یا سنک میں مبتلا کر دے۔ یہ شعور ذات و حیات اس میں انسان دوستی، احسان، مردود، ایثار اور خود فراموشی کے جنبات بھی پیدا کر سکتا ہے اور اس پر یہ حقیقت بھی منکشف ہو سکتی ہے کہ ذاتی دکھ سے بجات پانے کے لیے دوسروں کے دکھ درد میں شریک ہونا ضروری ہے اور انسان دوسروں کو خوش کر کے ہی خوشی سے بھرہ ور ہو سکتا ہے۔ یہ انسانی موجودگی کا مشتبہ پہلو ہے یعنی خوشی کی موجودگی اس کے لیے آسی وقت انسانی شخصی موجودگی بن سکتی ہے جب وہ دوسروں کو مسرت بھم پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیرک گرد اور سارتر نے موجودگی کے صرف منی پہلو ہی سے اعتنا کیا ہے۔ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں سوروثی اور ماورائی دہشت کا شمول کر دیا جو بقول آمن کے جناب آدم کے ارتکاب معصیت کے بعد بنی نوع انسان کا مقدار بن چکی ہے۔ ہائی ڈاگر اور سارتر نے دہشت کو ماوراء سے افراد کے دلوں میں منتقل کر کے ایک مذہبی نظریے پر فلسفے کا رنگ چڑھا دیا۔

سارتر کی مابعد الطبیعتیات کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ کائنات میں کسی قسم کا نظم و تناسب موجود نہیں ہے۔ اس میں جو توافق دکھائی دیتا ہے وہ خود انسان کے ذہن کا دیا ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک موجودی کا نقطہ نظر ایک متكلم کے نقطہ نظر سے مختلف ہوتا ہے۔ متكلم عقلی دلائل سے آغاز کرتا ہے لیکن بالآخر عقل کو ہم پشت ڈال دیتا ہے۔ موجودیت پسند فطرت کو منتشر خیال کرتا ہے اور بعد میں اپنے ذہن کے پیدا کردہ ترتیب و تناسب کا کھوچ آمن میں لکھتا ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ وہ خدا کے وجود کا منکر ہے اور اپنے فلسفے کو "ملحدانہ انسان پسندی" کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو انسان فاعل مختار نہیں رہتا۔ آس کے خیال میں یا تو انسان فاعل مختار ہے اور خدا کا محتاج نہیں ہے اور یا وہ خدا کا محتاج ہے اور مجبور ہے۔ وہ ہیلی شق کا قائل ہے۔ سارتر خدا کا اس لیے بھی قائل نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی ذی شعور بستی کو تسلیم نہیں کر سکتا جو بہ پک وقت کائنات میں طاری و ساری بیہی ہو اور آس سے ماوراء بھی جیسا کہ اپنی مذہب کا ادعا ہے۔ وہ معروضی قدر وہ کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی ضرورت اور مرضی سے اپنی اخلاقی قدریں خلائق کرتا رہتا ہے۔ آس کے خیال میں فلسفہ موجودیت پسندی "انسان پسندی" اس لیے نہیں کہ انسان فطرت کا مقصد غائب ہے بلکہ اس لیے ہے کہ انسان خود اپنی اخلاقی قدر وہ کا خالق ہے۔ وہ ایسے مقاصد کے حصوں کی کوشش نہیں کرتا جو خارج سے آس کے سامنے رکھے جائیں بلکہ وہ انہیں حسب مرضی منتخب کرتا ہے۔ وہ اپنے پر فعل کا خود ذمہ دار ہے۔ بھی

ذیں۔ داری اس کے حزن و ملال کا باعث بن جاتی ہے۔ سارتر کے نفیان میں کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقتوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ رونز نے کہا ہے۔ "موجودبست میں علم کی قدر و قیمت کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقت کی مناسبت سے معین نہیں ہوتی بلکہ اس کی حیاتیاتی قدر سے معین ہوتی ہے جو سورور میں موجود ہوا۔"

سارتر کی نفیات میں خود مرکزیت کا تصور ابھی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کے طرز عمل سے آس کے ذہنی واردات کا اندازہ لکانا ناممکن ہے۔ ہم دوسرے لوگوں میں بھی اپنے آپ ہی کا مطالعہ کرتے ہیں۔ پر شخص ذہنی کرب میں مبتلا ہے سارتر کے خیال میں عشق و محبت مستقل محرومی کا نام ہے اور محبت آس احساس تنهائی کو دور کرنے کی ناکام کوشش ہے جس کا پر شخص شکار ہے۔ عاشق اور محبوب اپنے آپ کو ایک دوسرے کے وجود میں ضم کرنے کی ناکام کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو پیکھے و تنہا دل جو مستقل ہے، و تنہا یہ کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔

سارتر کا 'فریب نفس' کا نظریہ بڑا معنیٰ خیز اور دلچسپ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ ایک ایسی مثال دیتا ہے جس سے فرمایا موجودبست کے دوسرے اصول بھی آجاتکر ہو جاتے ہیں وہ کہتا ہے ایک عورت ہے جو پہلی بار ایک مرد کے ساتھ باہر جانے پر آمادہ ہوتی ہے۔ یہ عورت اپنے نئے دوست کے اصل مدعماً سے بخوبی واقف ہے اور جانتی کے کہ وہ کس غرض کے لئے اپنے ساتھ لے جا رہا ہے لیکن وہ جان بوجہ کر اپنے آپ کو اس فریب میں مبتلا کر لیتی ہے کہ اس مرد کا رویہ نہایت مہذبانہ اور شاستہ ہے اور وہ تو محض آس کی دلچسپ باتیں سنتے کے لئے آس کے ساتھ جا رہی ہے۔ اس سے زیادہ آسے کسی شے کی تمنا نہیں ہے۔ اتنے میں وہ مرد آس عورت کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں تھام لیتا ہے۔ عورت سب کچھ جاننے کے باوجود اپنا ہاتھ نہیں کوہینتی۔ اس وقت یہ عورت مختمار مطلق ہے کہ جو فیصلہ چاہے کرے۔ وہ آس مرد کے ساتھ باہر جانے سے انکار کر سکتی ہے لیکن انکار نہیں کرے۔ وہ آزاد ہے لیکن آس کے دل کی تھیں آس شخص سے مستفید ہونے کی آرزو موجود ہے۔ یہ سوچ کر کہ دراصل وہ شخص آس کا دلی احترام کرتا ہے۔ وہ حقیقت سے ماؤراء ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں موجودبست کے تین لازمی عناصر دکھانی دیتے ہیں۔ ایک خاص صورت احوال جو فیصلہ طلب ہے۔ فیصلہ کرنے میں آزادی اور اختیار اور حقیقت سے ماؤراء ہونے کی خواہش۔ ماؤرانیت کی اس حالت میں وہ حقیقت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور آس کا ہاتھ جو مرد نے تھام رکھا ہے ویس رہتا ہے اور سپردگی کی حالت میں ناوجوڈ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح عورت کی شخصیت کے دو پہلو سامنے آ جاتے ہیں حقیقت اور ماؤرانیت کی آرزو۔ اور یہ کارفرمانی خود فریبیں کی ہے۔ اس کے بعد جو فیصلہ بھی وہ کرے گی وہ آزادانہ ہو گا اور اس کی ذیں داری خود آس پر عائد ہو گی۔

"وجود و عدم" کے مطالب بیان کرنے ہوئے ہم سارتر کی منفی مابعد الطبیعتیات

کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس منفی مابعد النسبیات سے جو اخلاقیات متفرع ہوئی وہ وضاحت طلب ہے۔ سارتر کے پروآس کے قدر و اختبار کے نظریے سے بڑے متاثر ہیں۔ سارتر نے کہا ہے کہ کامل آزادی کا تصور ہی اس کی اخلاقیات کی اساس ہے۔ اس کے الفاظ میں۔

"میری آزادی ہی قدروں کی واحد بنیاد ہے جو توکہ میں ایسا وجود ہوں جس کے باعث قدریں موجود ہیں نہذا اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ میں ایک نظام اقدار کو اپناوں یا دوسرے سے واسطہ رکھوں۔ قدروں کی موجودگی کی واحد اساس ہونے کی بنا پر میرا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے اور میری آزادی یہ معلوم کر کے آزادی سے دوچار ہوئی ہے کہ یہ قدروں کی ایک ایسی بنیاد ہے جس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہے"۔

یہ بات موجب حیرت ہے کہ آزادی کا وہ تصور جس کی اپنی کوئی بنیاد نہ ہو قدروں کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے۔ سارتر کا آزادی کا تصور منفی ہے یعنی ایک خاص صورت احوال میں "ند" کہنے کی آزادی۔ کوئی منفی تصور کسی نظام اقدار کی بنیاد نہیں بن سکتا کیوں کہ اس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہوئی۔ بنیاد تو صرف مشتبہ ہی ہو سکتی ہے جیسے شallow عدم وجود کی بنیاد نہیں بن سکتا بلکہ صورتی حسن کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ سارتر کا یہ اخلاقیات بیوتوں آن مقدمات کے باعث ہوا ہے جن کا ذکر سموں دی یووارث نے "اہال کی اخلاقیات" میں کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ کہتی ہے کہ سارتر کا فلسفہ اہال کا فلسفہ ہے وہ زندگی کا خواباں ہے لیکن بوت پر یقین رکھتا ہے۔ وہ وجود کی تلاش میں سر کرم ہے لیکن ناوجود سے دوچار ہے۔ وہ خود موضوع ہے لیکن دوسروں کو اپنا معروض بنانا ہے اور خود آن کا معروض بن جاتا ہے۔ اس صورت احوال میں آزادی ہی واضح صورت میں سامنے آتی ہے۔ پر شخص آزاد ہے اس مفہوم میں کہ وہ اپنے آپ کو اس دنیا میں موجود پاتا ہے۔ آزادی ہی تمام قدروں کا تمام معنویت کا مبدأ ہے اور یہی موجودگی کا واحد جواز بھی ہے۔ آزادی تمام اخلاقی قبروں کو جذب کر لیتی ہے اور خود اخلاق کا بدلتا ہے۔ یہ، فیصلے ایک خاص فرد خاص صورت احوال میں کرتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ آزادی خود مہمن اور لغو بن جاتی ہے۔ سارتر کچھ زیادہ ہی آزادی کا خواباں ہے۔ وہ نہ صرف داخلی اور خارجی اسباب سے آزادی چاہتا ہے بلکہ آن معروضی قدروں سے بھی آزاد رہنا چاہتا ہے جن کو خود اس نے خلق نہیں کیا۔ وہ آن لوگوں کی تضیییک کرتا ہے جو معروضی قدروں پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے خیال میں حقیقتی انتخاب اُسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنی قدریں خود تخلیق کرتے ہیں۔ اس طرح سارتر کے نظریے میں کسی اخلاقی نظریے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ کوئی شخص خلا میں سانس نہیں لے سکتا۔ پر انتخاب اس امر کا منفاذی ہوتا ہے کہ میں ۱ کے

بجائے ب کا انتخاب کروں اور یہ انتخاب بذات خود معروضی قدروں کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ ہائی مان نے سچ کہا ہے کہ حقیقی آزادی خاص اخلاق حدود میں رہ کر دوسرے لوگوں کے علاقوں کی روشنی میں اتنے کسی فعل کی ذمہ داری قبول کرنے کا نام ہے۔ کوئی انتخاب اس لیے حقیقی نہیں ہے کہ بد کوئی ذات کرتی ہے بلکہ اس لیے حقیقی ہے کہ اسے کسی اخلاق دستور کے حدود میں رہ کر کسی اخلاق معیار کے مطابق کیا جاتا ہے انسان معاشرہ کسی نہ کسی اخلاق دستور کے بغیر باق و برقرار نہیں رہ سکتا۔

ساتر کا اخلاق انسانی نقطہ نظر سے سہمی اور لغتہ ہے۔ جس آزادی پر یہ مبنی ہے وہ وحش و بائیم ہی کو میسر آ سکتی ہے۔ انسان تو معاشری علاقوں اور قوانین کا پابند ہو کر ہی آزاد رہ سکتا ہے۔ جنگل کے وحش بھی صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہیں کہ وہ اپنی جبلتوں کی قید میں ہیں۔ انسان "مطلقاً" آزاد ہو گا تو وہ جذبہ و جلت کا غلام بن کر رہ جائے گا کہ پر وقت وقی جذبے کی تشفی میں کوشش رہے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص اپنی اخلاق قدریں خود تخلیق کرے گا تو اخلاق کا کوئی معیار ہی باق نہیں رہے گا۔ اخلاق کا معیار لازماً معروض میں ہو گا ورنہ وہ معیار ہی نہیں رہے گا "موضوعی اخلاقیات" کا کوئی معیار نہیں ہو سکتا منطقی لعاظ سے بھی موضوعی اخلاق کا تصور کرنا مشکل ہے۔ موضوع ا کے لیے ب معروض بن جاتا ہے۔ اسی طرح موضوع ب کے لیے موضوع ا معروض بن گیا۔ اس صورت میں سب موضوعات کی اخلاقی قدریں کسی نہ کسی کے لیے معروضی ہی ہوں گی۔ لہذا موضوع کی اخلاقی قدریں کا وجود باق نہیں رہے گا۔ مزید براں قدر کے لیے استقلال و استقرار لازم ہے۔ ہماری کوئی پسند آس وقت قدر بنتے گی جب وہ کچھ عرصے کے لیے۔ ایک ساعت ہی کے لیے سہی۔ مستقل طور پر باق رہے گی۔ لیکن جب موضوع کے گریزان جذبات کے ساتھ ساتھ اس کی پسند بھی تخلیق ہوئی رہے گی اور متى رہے گی تو وہ قدر نہیں کھلانے گی پسند ہی کھلانے گی۔ اس طرح ساتر کے "اخلاق" میں قدر کا وجود ہی ممکن نہیں ہو سکتا۔ جس شے کو وہ اخلاق کا نام دیتا ہے فی الاصل وہ ہے راہ روی ہے جو عملی دنیا میں کجریوی کا پیش خیمد ثابت ہوئے ہے۔ ساتر کی اخلاقیات میں بھی اس کی مابعد الطبیعتیات کی منفیت اور سلبیت نکایاں ہو گئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آزادانہ انتخاب پیشہ کرب ناک ہوتا ہے۔ انسان کے کندهوں پر آزادی کی بھاری صلیب رکھ دی گئی ہے جسے وہ آنھائے آنھائے بھرتا ہے۔ آزادی لعنت ہے عذاب ہے۔ ساتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص صورت احوال میں حقیقی انتخاب کر کے دلی سرت سے اپنی بھرہ باب ہو سکتا ہے۔ اس کی خشونت امیز کلپیت اور جارحانہ سنک میں کرب ہے۔ دہشت ہے۔ عذاب ہے درد ہے دکھ ہے۔ اس میں سرت۔ آسودگی اور طمائیت کا

کوئی وجود نہیں ہے۔

موجودیت کا نظریہ ہم موضوعیت^۱ کا ہے جس میں معروض کا وجود محض اضافی مفروضے کا ہے۔ فردیت ان موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ فرد نے جا طور پر اپنے آپ ہی کو حق و باطل اور خیر و شر کا معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جو شے اس کے لیے حق ہے وہی حق ہے جو شے اس کے لیے شر ہے وہی شر ہے۔ سارتر کی اختلافیات کی طرح اس کے دوسرے فلسفیانہ عقاید میں بھی یہی قریبی کار فرمایا ہے اور اس نے اپنی ہمہ موضوعیت کے تمام منطقی نتائج بھی قبول کر لیے ہیں۔

سارتر کا اجنبیت کا تصور فردیت ہی کا پروردہ^۲ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اپنے آپ سے اجنبیت کا مستثنہ صنعتی انقلاب کے بعد شہروں میں رہائش اختیار کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ کاؤن کے استعمال سے انسانی رشتے معروف ہو گئے ہیں اور انسان پہلے سے کہیں زیادہ اس وسیع اور بے کران کائنات میں اپنے آپ کو تنہا^۳ ہے اس اور بے چارہ محسوس کرنے لگا ہے۔ فطرت سے اس کا جذباتی تعلق منقطع ہو گیا ہے۔ سارتر کے یہاں فرد کا اپنے آپ سے یکانگی کا احساس زیادہ کرب ناک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرد جماعت کے دیاً کی تاب نہ لا کر اپنے آپ سے بیکاہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کافکا اور دوستوفسکی کے ناولوں میں ایسے کردار ملتے ہیں جو نہ صرف اپنے آپ کو غریب شہر محسوس کرتے ہیں بلکہ اپنے آپ سے بیکاہ بھی ہیں۔ موجودیت پسند ادباء میں کامیو کے "اجنبی"^۴ کا کردار میورسالٹ غریب شہر کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میورسالٹ ایک کارک ہے جو محرومی کی زندگی گذارنے کے بعد اپنی موت پر اپنے اصل جو پر مردانگی سے روشناس ہوتا ہے۔ فرد کے احساس تنهائی کا باعث میکانکیت کو قرار دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ ہے کہ اپنے قلبی اور حرستی جمود ہے جو انسان ربط و تعلق کے فقدان اور جذباتی محرومی کا نتیجہ ہے۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ یکانگی میکانکیت کی نہیں بلکہ فردیت کی پیداوار ہے۔ میکانگی معاشرے میں فردیت نے جس تنهائی اور محرومی کے احساسات کو جنم دیا ہے وہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی زائیدہ ہے جس میں بر شخص ذاتی مقاد کی پرورش میں کوشش ہوتا ہے۔ اور ذاتی مقاد کی خاطر اجتماعی مقاد کو ہاؤں تلے روندے میں کوئی دریغ محسوس نہیں کرتا۔ یہی خود غرضی اور قساوت قلبی اپنی ذات سے یکانگی کا اصل سبب ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے کے مفکرین یہ کہہ کر کہ اجنبیت میکانگی معاشرے کا لازمی نتیجہ ہے لوگوں کی توجہ اس سلبی فردیت کی طرف سے بیٹھانا چاہتے ہیں جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور جس نے معاشرے میں انسان بمندردی اور دلسوزی کے جذبات کچل کر رکھے

دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مرض کا مداوا اجتماعیت میں مخفی ہے۔ جب فرد کو اس بات کا بقین ہو جائے کہ وہ جو کام کر رہا ہے اس سے اُس کی ذات ہی کو نہیں بلکہ پورے معاشرے کی بہبود کو تقویت ہوگی تو وہ اجنیت، محرومی اور احساسی جمود سے محفوظ رہے گا خواہ وہ ساری عمر کوں سے کم لیتا رہے۔

ابنے آپ سے یہ کانکی کا انعام لغوت پر بوتا ہے کیون کہ جماعت سے قلبی رابطہ برقرار رکھنے ہی سے فرد کی زندگی میں معنویت بیدا ہوتی ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ ہر شے لغو ہے بے معنی ہے اور یہ بات ہر لحاظ سے ہر پہلو سے وجود پر صادق آتی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہو گا کہ آخر وہ کون سی اساس ہے جس کی بناء پر ہم کسی شے کو باعثی یا بے معنی کہہ سکتے ہیں۔ اگر وہ اساس موضوع سے خارج میں ہے تو وہ لامحالہ معروضی ہوگی جو سارتر کی پسند موضعیت کے منافی ہے اور اگر وہ اساس مخود موضوع میں ہے تو موضوع کا ایک حصہ ہونے کے باعث موضوع اُس کا جائزہ کیسے لے سکے گا اور اگر لئے سکے گا تو وہ اپنا معروض بن جائے گا جو محال و منتفع ہے۔ سارتر جو ہر شے کو مہمل اور لا یعنی سمجھتا ہے اس کے انہی فلسفے کو کیسے باعثی سمجھنا جاسکتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر آنر آسٹ "اہال کا فلسفی" کہتے ہیں۔ زندگی کو لغو اور وجود کو بے معنی سمجھنے سے انہی آپ سے یزاری اور نفرت کا لاحق ہو جانا قدری بات ہے۔ اس کیفیت نے سارتر میں امتلاک صورت اختیار کر لی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے کیفیت اور اتھا امتلاک کی کیفیت میرے تمام مشاہدات و تجربات میں موجود رہتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

"ہمیں امتلاک کی اصطلاح کو استعارہ قرار نہیں دینا چاہیے جو جسمی نظرت انگریزی سے لیا گیا ہے۔ اس کے بر عکس ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس امتلاک کی بنا ہی پر تمام خصوصی اور خبریات امتلاک۔ جو کئی مٹے کوشت، تازہ خون، فضلہ وغیرہ کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے اور ہم قے کر دیتے ہیں۔"

سارتر کی خرد دشمنی اور قنوطیت کا سبب بھی فردیت ہے۔ خرد دشمنی کی روایت کیرک گرد کے ساتھ موجودیت میں داخل ہوئی۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ اسے عقل و خرد کی خلافت کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ موضوعیت ہو یا فردیت رومانیت ہو یا مسیحی موجودیت ان میں آزادی" مطلق کا جو تصور ہیش کیا جاتا ہے وہ عقل و خرد کی کار فرمائی کو قبول کرنے سے باقی نہیں رہ سکتا کہ عقل و خرد انسان جیلتون پر ہابتدیان عائد کریں گے یہ ایک بسلیحی حقیقت ہے کہ انسانی تمدن۔ ریاست۔ قانون بلکہ خود انسانیت عقل و خرد کی دست بروارہ ہے۔ انسان اپنی جیلتون پر عتل و خرد کی گرفت مضبوط کر کے انہیں تعمیری راپوں پر نہ موڑ دینا تو آج بھی وحوش کی طرح جنکلؤں میں بھٹک رہا ہوتا۔ انسان کے جذبات اور جیلیں فوری تشفی کی متنافی

قلبی رابطے کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جب دو آدمی ملتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کر دبنا چاہتے ہیں گویا انسانوں کا باہمی رابطہ لامحالہ کشمکش اور نزاع کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ان حالات میں دوستی، رفاقت اور محبت ہے معنی ہو کر وہ جاتے ہیں۔ سارتر کے بقول ہر شخص دوسرے شخص کو معروض میں بدل دیتا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر شخص کسی نہ کسی کا معروض بن کر وہ جاتے گا اور موضوع کا وجود ہی باقی نہیں رہے گا۔ نظریاتی پہلو سے سارتر کی موضوعیت میں معروض کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن عملاً ہر شخص کے معروض میں بدل جانے سے اُس کی ہمہ موضوعیت باقی نہیں رہے گی۔ ہر صورت اسی نظریے کے تحت سارتر نے دوستی اور عشق و محبت سے انکار کیا ہے۔ ”وجود و عدم“ میں کہتا ہے کہ انسانوں میں رفاقت، دوستی اور عشق و محبت کا رابطہ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا آدمی جو خارج سے میری طرف دیکھتا ہے اُس کے لیے میں معروض ہوں شے ہوں۔ میری موضوعیت اپنی تمام آزادی کے ساتھ اُس کی نگاہ پر منکشف نہیں پوکتی اس لیے وہ مجھے شے میں بدل دیتا ہے لہذا بقول سارتر عشق خاص طور پر مرد عورت کا عشق ایک مستقل کشمکش ایک مسلسل پیکار میں بدل جاتا ہے۔ عاشق اپنی محبوبہ سے وصل کا خواہاں ہوتا ہے۔ محبوبہ کی آزادی جو اس کی نظرت کا اصل جوہر ہے عاشق کی گرفت میں نہیں آسکتی اس لیے عاشق اپنی محبوبہ کو وصال کی خاطر شے میں تبدیل کر لیتا ہے اور عشق اذیت کوشی اور اذیت پسندی کے درمیان گھٹ کر رہ جاتا ہے۔ اذیت کوشی میں میں دوسرے کوشے میں بدل دیتا ہوں جس پر میں اپنی مرضی کے مطابق قابو ہانا چاہتا ہوں۔ اذیت پسندی میں میں خود ایک شے بن جاتا ہوں تاکہ دوسرے کو اپنی گرفت میں لے کر آسے اُس کی آزادی سے محروم کر دوں۔ امن طرح عشق عورت اور مرد کے درمیان کشمکش اور پیکار کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ تصور سارتر کے اُسی عقیدے سے واپس ہے کہ انسان علاقت کی دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں اذیت کوشی اور اذیت پسندی۔ معروف معنی میں اس کے ناولوں اور سماں میں عشق و محبت کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ اور ان میں انتہائی سرد سہری اور مرد دل کا احساس ہوتا ہے۔ البتہ سدومیت، اذیت کوشی اور اذیت پسندی کا ذکر اُس نے ہر جوش انداز میں کیا ہے۔ اُس کے ناول ”آزادی کی راہیں“ کا ایک کردار نینیل سدویں ہے جسے اپنی کجری کا بڑا تlux احساس ہے۔ وہ اپنے اعضا نے تناسل کو قطع کر کے سدومی ترغیبات سے نجات ہانا چاہتا ہے لیکن چہرے کی ایک بھنسی کو اُسترے سے کلٹ کر رہ جاتا ہے۔ ہر وہ اپنی ہالتو ہلیوں کو دریا میں ڈبو کر اذیت کوشی کی تسکین کرنا چاہتا ہے۔ آخر وہ

ہوئے ہیں اس لیے عقل کی پابندی پیشہ ان پر کھلتی ہے۔ عقل کا لغوی معنی رسی کا ہے جو مثلاً سر کش آونٹ کے کھٹکے پر باندھ دی جانے۔ ظاہر ہے کہ کامل قدر و اختیار کے نظریے میں جیسا کہ سارتر نے پیش کیا ہے عقل و خرد کا وجود ناگوار گزرسے گا۔ سارتر کا ادعا ہے کہ حقیقت جذباتی اور ارادی ہی ہوئے ہے۔ کویا سارتر فلسفے کی دنیا سے جو عقل استدلال کا خالصہ ہے اسے جلاوطن کر دینا چاہتا ہے لیکن ستم طریقہ یہ ہے کہ دوسرے خرد دستمنوں کی طرح عقل و خرد کی ہے مانگ اور لا حاصلی کے ثبوت میں جو دلائل سارتر نے دیے ہیں وہ بھی خالصتاً عقلیاتی اور منطقی ہیں۔ وہ استدلال عقل سے کرتا ہے اور حقیقت کو گریزان جذباتی و واردات میں تلاش کرتا ہے۔ دوسرے موجودیت پسندوں پر یہ فکری تضاد منکش ہو چکا ہے چنانہ کارل جاسپرز اور جبریل مارسل موجودیت پسند فلسفی کھلانا پسند نہیں کرنے بلکہ عقلیت پسند کھلانے پر اصرار کرتے ہیں۔ کارل جاسپرز لکھتا ہے۔

”میں چاہتا ہوں کہ آج سے میرے فلسفے کو عقلیاتی فلسفہ کہا جائے کیوں کہ فلسفے کی اس اساسی خصوصیت ہر زور دینا ضروری ہے۔ عقل و خرد کا خاتمہ ہوا تو یہ شے کا خاتمہ ہو جائے گا۔ شروع ہی سے فلسفے کا یہ کام رہا ہے اور اب بھی اس کا منصب بھی ہے کہ عقل استدلال کا مقام بحال کیا جائے اور اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔“ سارتر کہتا ہے کہ یہ دنیا ہے منی ہے۔ عفونت ہے سیال غلاظت ہے جو بتتے ہے جم گئی ہے۔ انسان دنیا میں تنہا ہے۔ اس کی آزادی اس کے لیے عذاب بن گئی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے۔ یہ کہہ کر سارتر نے انسان کو اپنی زندگی سے متغیر اور اس دنیا سے بیزار کر دیا ہے۔ وہ ذات کرب اور دبشت کو عمومی رنگ دے کر انہیں مابعدالطبعی صفاتوں کا درجہ دینا چاہتا ہے۔ ہر شخص جانتا کہ انسان فانی ہے اور زندگی یہ بقا ہے لیکن ہر وقت فنا اور ہے نباتی کا رونا رونے سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو جاتے نہ استلا کی کیفیت انسان کو تلغیح حقائق سے مذاہمت کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔ جو شخص سارتر کی طرح زندگی کو ”متعفن غلاظت کا ذہیر“ کہیے گا وہ اس کی سرتوں سے کیسے بھرہ اندوڑ ہو سکتا ہے۔ سارتر اور اس کے ہمنوازی کی قبولیت کے باوصف اس دنیا میں فنا اور موت کے مثلاً ہونے سایوں تلے مسrt یقیناً موجود ہے۔ انسان مکروہیات زمانہ کے باوجود مطالعہ، تہذیب نفس، فنون لطیفہ، عشق و محبت، ایثار نفس اور انسان دوستی میں سچی سرتوں سے بھرہ باب ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔ سارتر کی فردیت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ انسانوں کے درمیان ذہنی و

میتوں کی داشتہ مارسیل سے جو حاملہ ہو چکی ہے نکاح کی بیش کش کرنا ہے تاکہ اُس کے آئے آسکے - ڈینیل کا یہ فیصلہ المناک ہے کیون کہ فی الحقیقت وہ عورت سے متغیر ہے اور انہی آپ کو سزا دینے کے لیے مارسیل سے نکاح کرنا چاہتا ہے - اس طرح سارتر نے نکاح کے ادارے کی تذلیل کی ہے - یہ مسلم ہے کہ سارتر خود ہم جنسی رجحان رکھتا ہے - اثرینٹ کے ڈاکٹر پیٹر ڈیپسی کے خیال میں سارتر لارا کیل کی بندر گہ کے دوران قیام میں ہم جنسیت کا شکار ہوا تھا کیون کہ وہاں کے جہاڑ رانوں میں پہ علت عام تھی - ہر صورت ڈینیل کے کردار میں سارتر کے اپنے ہم جنسی رجحان کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے - وہ ہم جنسیت پر فلسفہ موجود ہے کا پردہ ڈالنا چاہتا ہے جیسا کہ ڈینیل کے احوال سے ظاہر ہے - ڈینیل ایک نو خیز لڑکے فلپ کو اپنے فلیٹ میں لے جاتا ہے اور آسے یہ تعلیم دے کر کہ وہ ہر طرح سے آزاد ہے آسے اپنی مددوی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے -

"فلپ نے پوچھا "تم مجھے آزادی کا سبق کیسے دو گے؟" ڈینیل کہنے لگا "ہمیں چاہیے کہ لا آبیانہ انداز میں اس آزادی کا آغاز کریں اور تمام اخلاقی قدروں کو دھتنا پتا دیں - کیا تم ایک طالب علم ہو؟" "پاں — تھا" "قانون؟" "نہیں — ادبیات"

"ید تو اور بھی اچھا ہوا - اب تم میری بات سمجھو لو گے - باقاعدہ منظم شبہ! سمجھیے کہ نہیں؟ ران بو کا ارادی نراج - ہمیں چاہیے کہ کامل بربادی کا عمل شروع کریں مخفی زبان سے نہیں بلکہ عمل سے جو کچھ تکھارے ذہن میں دوسرے لوگوں سے اخذ کیا ہوا موجود ہے وہ سب دھوان بن کر آز جائے گا۔" اس طرح مطلق آزادی کے نام پر فلپ کی تطہیر فکر کر کے ڈینیل آسے اپنی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے -

سارتر کے قصوص میں جا بجا اذیت کوشی اور اذیت پسندی کے مناظر دکھائی دیتے ہیں "آزادی کی راہیں" میں ایک نوجوان لڑکی آنوج میتوں کے سامنے اپنے ہاتھ میں چاقو کی اپنے بھونک کر آسے لہولہان کر لیتی ہے - اس کے ہاتھ سے آمدتے ہوئے خون کو دیکھ کر میتوں اس لڑکی میں بے بناء جنسی کشش محسوس کرتا ہے اور آسی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے - آنوج اپنا خون آلود ہاتھ میتوں کے لہولہان پاٹھے میں دے کر کہتی ہے -

"یہ لہو کی رفاقت ہے -" اور سپردگی پر آمادہ ہو جاتی ہے - "ناسیا" کا کردار روکونٹن بھی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے - اس کا

خون نہیں سفید کاغذ پر گرتا ہے تو وہ کہتا ہے -

"یہ خوش آندھی یاد میں ہمیشہ محفوظ رکھوں گا۔"

یہ اذیت کوئی اور اذیت پسندی سارتر اور اس کی دوست سموں میں قدر مشترک ہے - سموں کا پہلا ناول تھا "وہ قیام کرنے کے لیے آئی۔" اس میں ایک نوجوان لڑکی زیبیر نامی سلکتے ہوئے سکریٹ سے اپنا باتھ جلاق ہے۔

"زیبیر نے جلتی ہوئی سرخ چنگاری اپنی جلد سے من کی۔ یک لخت آمر کے ہوتیوں پر مسکراہٹ منجمد ہو کر رہ گئی۔ یہ مسکراہٹ ایک ایسی عورت کی تھی جو تنہا ہو۔ پہلی ہو۔ وصال کی از خود رفتگی میں ایک عورت کی عذاب ناک مسکراہٹ جسے دیکھنا ناقابل برداشت تھا۔"

بھر زیبیر کہتی ہے کہ ہاتھ جلتے وقت آس نے نفس پرور کیف محسوس کیا تھا۔ سارتر کو عورت سے نفرت ہے۔ اس کی تمثیلوں اور ناولوں میں عورتوں کے جو کردار دکھانی دیتے ہیں سب کے سب بے کیف اور نفرت انگیز ہیں۔ سارتر مردانگی، فعالیت، قوت اقدام، مہم جوئی کا مداح ہے اس لیے آسے عورت کی خود سپردگی، درماندگی، انفعالیت اور کمزوری سے گھن آئی ہے۔ وہ جنسیات کا ذکر بھی حقارت سے کرتا ہے اور فعل مقاہیت کو "بے کیف ورزش" کا نام دیتا ہے۔ اس کے جہاں "وجود بذات خود" فطرت (نیجر) ہے جو بار آوری، نسائیت اور سپردگی کی عین ہے۔ اس کے برعکس "وجود براۓ خود" نفس انسان کا مذکر اور فعال پہلو ہے جس کی برکت سے انسان آزادانہ راہ عمل کا انتخاب کرتا ہے۔ سارتر اس مردانہ عنصر کا شیدائی ہے۔ وہ عورت اور نیجر دونوں کو گندہ سمجھتا ہے۔ برقرار ولی کا مقولہ ہے "عورت غلامت کا بلندہ ہے" یعنی خیال سارتر کا بھی ہے۔ اسی نفرت کے باعث آس نے اپنی تمثیل "فلانٹ" میں الیکٹریا کا قدیم نسوانی کردار بھی مسخ کر دیا ہے۔ یونانی روایت کی الیکٹریا خون آشام ہے جو نہایت بے رحمی سے اپنے باب کے قتل کا انتقام اپنی ماں اور آس کے عاشق سے لیتی ہے۔ سارتر کی الیکٹریا جیوبیٹر کے سامنے دو زانوں پر کریشیمانی کا اظہار کرتی ہے اور عفو کی طالب ہوئی ہے۔ سارتر عورت کے حسن و جمال کا بھی قائل نہیں ہے۔ ایک نقاد کے بقول وہ عورت کے حسن کی قدر نہ کر سکا کیونکہ وہ خود مردانہ وجابت اور حسانت سے محروم تھا ایک پستہ قد بھینگا عورت سے متفرق نہ ہوتا تو کیا کرتا۔ یہ بات ناقابل فہم نہیں ہے کہ آسے نیجر، زندگی، عورت، حسن و جمال اور موافصلت سے گھن آئی ہے۔ جو شخص فطرت اور عورت کے حسن و جمال اور عشق و محبت کا منکر ہو گا آس کی دنیا میں مسرت کیسے بار ہا سکتی ہے۔ چنانچہ سارتر کی دنیا دہشت، سنک، استہزا، اذیت، یاس، زبر خند اور کلبیت کی دنیا ہے۔

کیرک گرد، پسل اور ہائی ڈگر کے علاوہ سارتر کارل مارکس سے بھی متأثر ہوا ہے۔ آئیے مارکسیوں کے کتنی انکار سے کامل اتفاق ہے۔ وہ یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اشتہالت ہی میں نوع انسان کے تمام مصائب کا واحد حل مخفی ہے۔ مارکس

کی طرح وہ بھی ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کی دعوت دینا ہے جس میں طبقائی تفریق کو ختم کر دیا گیا ہو۔ مارکسیوں کی طرح اس کا عقیدہ بھی ہے کہ اہل فکر و نظر کو عمل سیاست میں حصہ لینا چاہیے۔ اشتالیوں کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ہے کہ تشدد کے بغیر بورژوا کا تسلط ختم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ طبقائی تفریق کو منانے کے لئے ضروری ہے کہ بے رسمی سے کام لیا جائے وہ مارکسیوں کے تاریخی مادیت کے نظریے پر بھی صاد کرتا ہے۔

”مجھے ہمیشہ سے اس بات کا پتین رہا ہے کہ تاریخ کی صحیح ترجمائی صرف تاریخی مادیت ہی پیش کریں گے۔“

وہ بورژوا کا ذکر حفارت سے کرتا ہے اور آنہیں ”بدررو کی غلاظت“ کہتا ہے۔ آس نے اشتالیوں کو اپنے ذہن و قلم کی پیش کش بھی کی تھی لیکن انہوں نے آس کی بعد موضوعیت کے باعث آسے ٹھکرا دیا اس کے بعد آس میں اور اشتالیوں میں بحث و جدل کا سلسہ شروع ہوا جس میں بقول ولیم برٹ سارتر ہی کو شکست ہوئی۔ سارتر اور مارکسیوں میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ سارتر انسان کی کامل موضوعیت کا قائل ہے اور آسے ہر طرح سے فاعل مختار سمجھتا ہے۔ مارکسی نفیسیاتی جبر کو تو تسلیم نہیں کرتے لیکن معاشی جبر کے قائل ہیں اور انسان کو تاریخ کے جدیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتے ہیں۔ ان کے ہاتھ آزادی کی تعریف ہے ”جبر کی پہچان۔“ مارکسی کہتے ہیں کہ محنت کشون کو برس اقتدار لانے کے لئے تاریخی مادیت کے جبن کو سمجھنا ضروری ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جبر خواہ کسی صورت میں ہو انسیوں صدی کی سائنس سے یادگار ہے اور بورژوا فلسفہ ہے۔ وہ کسی ایسے نظریے کو بقول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے جو انسانی قدر و اختیار میں حائل ہو۔ مارکسی کہتے ہیں کہ فرد کو اپنے اعمال میں کامل آزادی دینے کا مطلب عملی دنیا میں یہ ہے کہ بورژوا کو استحصال کی کھلی چھٹی دے دی جائے۔ سارتر کے نظریے کو امریکہ اور بورپ کے سرمایہ دار مالک میں جو بعد گیر مقبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث مارکسیوں کے خیال میں سارتر کا کامل آزادی کا تصور ہی ہے جس میں امریکہ اور بورپ کے بورژوا کو استحصال بالجبر کا فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے مارکس اور سارتر کے انکار میں بنیادی اختلاف ہی ہے کہ مارکس معروض کو موضوع پر مقدم سمجھتا ہے جب کہ سارتر موضوع کو معروض پر مقدم مانتا ہے۔ ۱۹۶۰ء میں سارتر ”نو مارکسیت“ کے داعی کی حیثیت سے سامنے آیا اور آس نے تاریخی مادیت کے جبر اور فرد کی آزادی کے درمیان مقابمت کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب ”انتقید عقل جدیاتی“ میں سارتر جدلی مادیت کی بنیادیں استوار کرنے کا دعویٰ کرتا ہے جس کی عمل صداقت کا وہ قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت کو جو حری ہونا چاہیے تاکہ وہ دوسرے علوم کا احاطہ بھی کر سکے اس کے ساتھ وہ

ظواہر پسندی کے نقطہ نظر کو بھی صحیح مانتا ہے اور کہتا ہے کہ آغاز کار اور موضوع بحث کا مواد مادی احوال نہیں شعور ہے۔ مارکسیت اپنے فلسفے کا آغاز حیاتیات اور عربانی عنابر سے کرتا ہے۔ اگر فرد کے ذاتی شعور اور تجربے سے اپنے تجسس کا آغاز کرتا ہے اور فرد کی کامل آزادی کو بحال رکھنا چاہتا ہے۔ بالفعل اس کے سامنے سب سے اہم مستلزم یہ ہے کہ وہ مارکسیت میں جو مادی ماحول میں فرد کی تشرع کرتی ہے اور موجودت میں جو فرد کے حقیقی تجربے کو مقدم سمجھتی ہے کس طرح مطابقت پیدا کرے۔ نظر یہ ظاہر ان متصاد نظریات میں مقابمت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ مارکسی ناقدین کہتے ہیں کہ انفرادی تجربہ خلا یا تہائی میں ہیں ہو سکتا بلکہ انسان کو فرد بھی آسی وقت کہا جا سکتا ہے جب وہ اجتماع میں شامل ہو۔ اجتماع سے آس کا رشتہ استوار نہ ہوگا تو نہ صرف یہ کہ وہ "فرد" نہیں رہے گا بلکہ آسے انسان کہنا بھی درست نہیں ہوگا کہ اجتماع سے الک یا دیوتا رہ سکتے ہیں اور یا وحش۔ بنی آدم اجتماعی زندگی بسر کر کے ہی انسان کھلانے کے ستحق ہو سکتے ہیں۔ سارتر مارکسیت کی مادی جدلیات تحریک کا رخ اجتماعیت سے دوبارہ فرد کی جانب موڑ دینا چاہتا ہے۔ اور انفرادی شعور کو اجتماعیت کا مبدأ سمجھتا ہے۔ لہذا وہ انفرادی شعور کو تاریخی عمل کا خالق قرار دیتا ہے۔ جدلیات مادیت اور فرد کے شعور اور آزادی کے درمیان مقابمت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے وہ یہ عجیب و غریب نتیجہ اخذ کرتا کہ "جب و اختیار دراصل دونوں ایک ہی ہیں" اور آس کے خیال میں انہیں ایک سمجھتے ہی سے مارکسیت کی تجدید ممکن ہو سکتی ہے گویا وہ مارکسیت کی نئی تعبیر انسانی قدر و اختیار کے حوالے سے کرنا چاہتا ہے۔ جب و اختیار کو ایک سمجھنا اجتماع النقیضین ہے اور سارتر کے عجز فکر کی دلیل ہے۔

سارتر کے نئے فکری رجحان کا ذکر کرتے ہوئے بلیکم ۱ نے کہا ہے کہ سارتر نے بورژوا معاشرے کی قدروں کے خلاف بغاوت کی ہے لیکن مارکسیوں نے بھی تو یہی کیا ہے۔ پھر دونوں میں فرق کیا ہوا؟ مارکسیوں کے ہاں قدروں کا تعین عوام کی فلاح و بہبود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ یہی عوامی بہبود آن کے خیال میں خیر و شر کا واحد معیار ہے بلیکم کہتا ہے کہ سارتر کی بغاوت تنزل ہیزیری کی طرف لے جاتی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ بورژوا کی قدریں رد کر کے میں خود اپنی قدریں خلیق کرتا ہوں۔ اس موضوع پر سارتر اور مارکسیوں میں طویل مباحثے ہوئے ہیں۔ بنگری کے مارکسی پروفیسر لوکا کمس کے خیال میں موجودت پسندی بورژوا اہل فکر کی آخری مذبوحی کوشش ہے جس سے وہ جدلیاتی مادیت اور بورژوا کی مُردد مثالیت کے بین بین ایک تیرا مسلک اختیار کر کے مابعد الطبیعتیات کی دنیا میں اپنا مقام برقرار رکھنا چاہتے ہیں تاکہ وہ آس تاریخی اشتراکیت کو تسلیم کرنے سے بچ

جائیں جو آج کل سوویٹ روس میں نہیں حقیقت بن کر سامنے آ رہی ہے۔

سارتھ کی نئی کتاب "تنتی عقل جدیاتی" سے مفہوم ہوتا ہے کہ اب وہ مارکسیت کو اپنی موجودیت پر مقدم سمجھنے لگا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت ایک مستقل فلسفہ ہے جب کہ موجودیت بعض "نظام افکار" ہے۔ دونوں میں فرق کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ ایسے تخلیقی نظام پیش کرتے ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تاریخ ایک قدم اور آگے نہ بڑھ جائے۔ وہ کہتا کہ ہمارے زمانے میں کارل مارکس نے ایسا ہی فلسفہ پیش کیا ہے۔ وہ مارکسیت کو جدید ترین فلسفہ مانتا ہے اور کہتا ہے کہ ابھی ہم اس سے آگے قدم نہیں بڑھ سکتے۔ اس کے مقابلے میں وہ موجودیت کو ایک عطا یانہ نظام افکار سمجھتا ہے جو مارکسیت کو میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ سارتھ کے ایک مارکسی نقاد جین سن نے مارکسیت کو سارتھ کے ذہنی تردیدات کے حل کے بطور پیش کیا ہے اور سارتھ کو مبارک باد دی ہے کہ وہ دوبارہ مارکسیت سے رجوع لا رہا ہے۔

سارتھ کی تحلیل نفسی میں انسانی شخصیت کی کلید اُس کا آزادانہ انتخاب ہے۔ وہ فرائد کے لاشعور کو رد کر دینا ہے کیوں کہ اس سے جبر لازم آتا ہے اور جبر کسی صورت آسے منظور نہیں ہے۔ اس کے باہم ایک خاص صورت احوال میں کسی فرد کا رام عمل کا انتخاب شعور کی سطح پر ہوتا ہے اور شعوری انتخاب ظاہر ہے کہ آزادانہ ہی ہو گا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سارتھ کے نظر میں افراد کے درمیان کسی نوع کے ذہنی و قلبی رابطے کا کوئی امکان نہیں ہے حالانکہ دوسرے افراد سے رابطہ قائم کر کے بغیر کوئی شخص "ذات" کا مالک نہیں ہو سکتا نہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکتا ہے۔ سارتھ کی نفیات میں افراد کے درمیان رابطہ صرف کشمکش اور پیکار ہی کا قائم ہو سکتا ہے۔ موجودیاتی تحلیل نفسی واردات ذہنی کی تشريع کرنی ہے اختلال نفس کے معالجے سے اعتنا نہیں کریں۔ اس کی وجہ ظاہرا یہی ہے کہ فرائد اور رنگ لا شعور کے حوالے سے اختلال نفس کا علاج کرنے ہیں۔ سارتھ لاشعور کا منکر ہے اس لیے نفسیاتی علاج کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔

سارتھ نے کیرک گرد سے اس بے معنی دنیا میں یکہ و تھا انسان کی ذہنی و قابی عذاب ناگی، کارل مارکس سے جوش عمل اور پرسل سے شعور کی بحث اخذ کی ہے۔ کیرک گرد نے پیگن پر نقد لکھتے ہوئے کہا تھا کہ نفس الامر کی بحث لا حاصل ہے۔ انسان صرف اپنی موجودگی ہی سے اعتنا کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں احساس گناہ، دبشت اور کرب کا شمول کیا اور انہیں مابعد الطبيعی درجہ دے دیا۔ بانی ڈگر نے اپنے آستانہ پرسل کی شعور کی بحث موجودیت میں شامل کی اور عدم کے حوالے سے اس کا رخ کیرک گرد کی مسیحی موجودیت سے لا ادری موجودیت کی طرف موڑ دیا۔ سارتھ بانی ڈگر اور پرسل دونوں

سے متاثر ہوا ہے۔ جرمتوں کے تسلط کے دوران میں فرانسیسی مہبان وطن کی تحریک مقاومت سے اُس نے حقیقی انتخاب اور ”نہ کہنے کی آزادی“ کے تصورات لیے ان پر ہائی ڈگر کے نظریہ عدم کا بیوند لگا کر موجودیت کو ملحدانہ نظریے کی شکل دی جس میں منفیت عنصر غالب سمجھی جا سکتی ہے۔ اُس منفیت کے باعث ایک طرف اُس کے افکار پر کلبیت اور قنوطیت کا رنگ چھا کیا ہے اور دوسری طرف اُس کی ہمہ موضوعیت اور مشددانہ فردیت نے اُسے اخلاقی ہے راہب روی۔ خرد دشمنی۔ مردم بیزاری اور عورت دشمنی کی طرف مائل کر دیا ہے۔ سارتر کی فلسفیانہ کائنات میں تشویش، دہشت اور بُرمردگی نفسیاتی عصبی المزاجی کی علاالتیں نہیں ہیں بلکہ، مابعد الطبیعیات حقائق بن گئے ہیں، جس سے اُس کی ملحدانہ موجودیت کیرک گرد کی مسیحی موجودیت کے قریب تر آ گئی ہے۔ اور یہ حقیقت کھل کر سائنس آ گئی ہے کہ موجودیت خواہ وہ کوئی شکل و صورت اختیار کر سے بنیادی طور پر مذہبیاً رنگ مزاج ہے فلسفہ نہیں ہے۔

سارتر کی موجودیت نے فلسفے سے زیادہ ادب و فن کو متاثر کیا ہے۔ فلسفے کی دنیا میں اُس کی کوئیں اور اخلاقیات پاطل ثابت ہو چکی ہیں اور اُس کی ملحدانہ موجودیت کو مذہبیاً موجودیت پسندی کی ایک معمولی منفی فرع سمجھا جاتا ہے البتہ اُس کے افکار نے معاصر ادب و فن پر گہرے اثرات تباہ کیے ہیں۔ نوجوان باغی ادبیوں اور شاعروں کے لیے اُس کے ان نعروں میں بڑی کشش ہے کہ زندگی بے معنی ہے۔ خدا مرضکا ہے۔ کوئی اخلاق قانون نہیں ہے انسان مختار مطلق ہے۔ دنیا غلافت کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت وابہد ہے۔ فطرت اور عورت میں حسن و جمال کا کوئی وجود نہیں ہے۔



اردو کتب خانہ

URDUKUTABKHANAPK.BLOGSPOT